

प्रथम सम्स्करण १०,००० (मार्च, १९७५ ई०)

द्वितीय सम्स्करण . १०,००० (जून, १९७५ ई०)

तृतीय सम्स्करण १०,०००

महावीर जयन्ती, १२ अप्रैल, १९७६ ई०

© लेखक

सूत्र्य एक रुपया

मुद्रक

जयपुर प्रिण्टर्स

एम० आई० रोड

जयपुर

## विषय-सूची

१	सूत्र्य क्या है ?	पृष्ठ
२.	मैं कौन हूँ ?	५
३	आत्मानुभूति और तत्त्वविचार	१७
४	आत्मानुभूति प्रक्रिया और ज्ञान	२३
५	आत्मानुभूति पुरुष - अन्तर्बहिर् दशा	२८
६	अहिंसा	३६
७	अनेकान्त और स्याद्वाद	४७
८	धर्म की जीवत-प्राप्ति	६५
९	भगवान् महावीर	७१
१०	भगवान् महावीर और उनकी उपासना	८०
११	व्यक्तिगत जीवन में महावीर के आदर्श	८५
१२	आर्थिक गरिमा और भगवान् महावीर	९०

# प्रकाशकीय

[तृतीय संस्करण]

प्रस्तुत पुस्तक की लोकप्रियता के बारे में विशेष ब्या कहें - इसके दस-दम हजार प्रतियों के दो संस्करण एक वर्ष के भीतर ही समाप्त हो गये हैं तथा दस हजार प्रतियों का ही यह तृतीय संस्करण आपके समक्ष प्रस्तुत है ।

लेखक की लोकप्रियता के बारे में भी यहाँ कुछ लिखना अप्रासंगिक नहीं होगा ।

इनकी सुप्रसिद्ध कृति 'तीर्थंकर महावीर' और उनका सर्वोदय तीर्थ' को ऑल इंडिया दि० भगवान महावीर २५०० वा निर्वाण-महोत्सव सोमायटी, मध्यप्रदेश प्रांतीय समिति, इन्दौर ने तथा ऑल इंडिया दि० भगवान महावीर २५०० वां निर्वाण-महोत्सव सोमायटी, आसाम-वगाल-बिहार-उड़ीसा प्रांतीय समिति, गची ने भी प्रकाशित कराया है । ऑल इंडिया दिगम्बर भगवान महावीर २५०० वां निर्वाण-महोत्सव सोमायटी, गुजरात प्रदेश ने इसका गुजराती अनुवाद प्रकाशित किया है । कन्नड व मराठी में भी इसके अनुवाद छप रहे हैं । गुजरात, मध्यप्रदेश एवं बिहार से निकलने वाले धर्मचक्रों ने विक्रय एवं भेंट देने हेतु इसे अपने साथ रखा है ।

डॉ० भारिल्लजी की एक अन्य लघु कृति 'तीर्थंकर भगवान महावीर' का तो कन्नडो, गुजराती और मराठी के अलावा अंग्रेजी, असमी व तेलगु में भी अनुवाद हुआ है । तेलगु में तो इसकी एक लाख पचास हजार प्रतियाँ भगवान महावीर २५०० वां निर्वाण-महोत्सव राज्य-स्तरीय समिति, आन्ध्रप्रदेश ने प्रकाशित कराई हैं ।

चतुर्थ संस्करण हेतु समुचित सुझावों के साथ,

दिनांक १२ अप्रैल, १९७६

चैतन्य बिलाम,

३२०, महात्मा गांधी मार्ग,

आगरा-२

विनीत

पदमचन्द्र जैन

अध्यक्ष

श्री वीतराग-विज्ञान माहित्य प्रकाशन

# प्रकाशकीय

[प्रथम संस्करण]

प्रस्तुत पुस्तक लोकप्रिय आध्यात्मिक लेखक डॉ० हुकमचन्द भारितल के प्रतिनिधि निबन्धों का संकलन है। ये निबन्ध अनेक पत्रों में समय-समय पर प्रकाशित हुए हैं। अब लघु पुस्तिकाओं के रूप में भी महस्त्रों की मर्यादा में प्रकाशित हुए हैं।

लेखक के कतिपय निबन्धों को एकत्रित कर पॉकेट बुक के रूप में कम से कम मूल्य में पाठकों को उपलब्ध करने के पवन उद्देश्य में ही इसका प्रकाशन किया जा रहा है।

इसमें जहाँ एक ओर 'मैं कौन हूँ?', 'मुग क्या है?', 'आत्मानुभूति और तत्त्वविचार' जैसे आध्यात्मिक निबन्ध मकलित हैं, वहीं दूसरी ओर 'अहिंसा', 'अनेकान्त और स्याद्वाद' जैसे सैद्धान्तिक निबन्ध भी दिये हैं। साथ ही 'भगवान महावीर' जैसे जीवनी-प्रधान तथा 'व्यावहारिक जीवन में महावीर के आदर्श' जैसे विचारात्मक निबन्ध भी प्रस्तुत किए हैं।

जहाँ आध्यात्मिक निबन्धों में भावान्मक प्रवाह एवं अनुभूति लेखनी में उत्तर आर्द्र है, वहीं सैद्धान्तिक निबन्धों में शैली नरुं-प्रधान हो गई है। साथ में समुचित आगम प्रमाण भी प्रस्तुत किये गये हैं। जीवनी-प्रधान निबन्धों में कथा-प्रवाह में औपन्यासिक रोचकता पाई जाती है।

मेरी दृष्टि में ये निबन्ध प्रतिपादित विषय और शैली की दृष्टि में अग्रजुर्व है। मुझे आशा है की, पूर्ण विज्ञान है कि प्रस्तुत सार्वजनिक में आध्यात्मिक और साहित्यिक दोनों ही दृष्टि के अनुसार सार्वजनिक होवे।

दिनांक १ नवंबर १९७४

वेदमचन्द

३७६, बरकतपुर लाला लाल

दिल्ली

वेदमचन्द जैन

दिल्ली

## सुख क्या है ?

यह तो सर्वमान्य तथ्य है कि सभी जीव सुख चाहते हैं और दुःख से डरते हैं। पर प्रश्न तो यह है कि वास्तविक सुख है क्या ? वस्तुतः सुख कहते किसे है ? सुख का वास्तविक स्वरूप समझे बिना मात्र सुख चाहने का कोई अर्थ नहीं।

प्रायः सामान्य जन भोग-सामग्री को सुख-सामग्री मानते हैं और उसकी प्राप्ति को ही सुख की प्राप्ति समझते हैं, अतः उनका प्रयत्न भी उसी ओर रहता है। उनकी दृष्टि में सुख कैसे प्राप्त किया जाय का अर्थ होता है 'भोग-सामग्री कैसे प्राप्त की जावे ?'। उनके हृदय में 'सुख क्या है ?' इस तरह का प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि उनका अतर्मन यह माने बैठा है कि भोगमय जीवन ही सुखमय जीवन है। अतः जब-जब सुख-समृद्धि की चर्चा आती है तो यही कहा जाता है कि प्रेम से रहो, मेहनत करो, अधिक अन्न उपजाओ, औद्योगिक और वैज्ञानिक उन्नति करो—इससे देश में समृद्धि आवेगी और सभी सुखी हो जावेंगे। आदर्शमय बातें कही जाती हैं कि एक दिन वह होगा जब प्रत्येक मानव के पास खाने के लिए पौष्टिक भोजन, पहिने के ऋतुओं के अनुकूल उत्तम वस्त्र और रहने के वैज्ञानिक सुविधाओं से युक्त आधुनिक बंगला होगा, तब सभी सुखी हो जावेंगे।

हम इस पर बहस नहीं करना चाहते हैं कि यह सब कुछ होगा या नहीं, पर हमारा प्रश्न तो यह है कि यह सब कुछ हो जाने पर भी क्या जीवन सुखी हो जावेगा ? यदि हाँ, तो जिनके पास यह सब कुछ है वे तो आज भी सुखी होंगे ? या जो देश इस समृद्धि की सीमा को छू रहे हैं वहाँ तो सभी सुखी और शान्त होंगे ? पर देखा यह जा रहा है कि सभी आकुल-व्याकुल और अशान्त हैं, भयाकुल और चिन्तातुर हैं, अतः 'सुख क्या है ?' इस विषय पर गभीरता से सोचा जाना चाहिए । 'वास्तविक सुख क्या है और वह कहाँ है ?' इसका निर्णय किये बिना इस दिशा में सच्चा पुरुषार्थ नहीं किया जा सकता और न ही सच्चा सुख प्राप्त किया जा सकता है ।

कुछ मनीषी हममें आगे बढ़ते हैं और कहते हैं - "भाई, वस्तु (भोग-सामग्री) में सुख नहीं है, सुप्त-दुःख तो कल्पना में है । वे अपनी बात मित्र करने को उदाहरण भी देते हैं कि एक आदमी का मकान दो मजिल का है, पर उसके दाहिनी ओर पाँच मजिला मकान है तथा बायीं ओर एक भोपड़ी है । जब वह दायीं ओर देखता है तो अपने को दुःखी अनुभव करता है और जब बायीं ओर देखता है तो सुखी, अतः सुप्त-दुःख भोग-सामग्री में न तो हर कल्पना में है । वे मनीषी मताद देते हैं कि यदि सुखी होना है तो अपने के कम भोग-सामग्री बातों की ओर देखो, सुखी हो जाओगे । यदि दुःखी दृष्टि अपने में धारित वैभव बातों की ओर रखो तो मरदा दुःख का अनुभव करोगे ।"

सुख तो कल्पना में है, सुख पाना ही तो भोपड़ी की तरफ देखो, अपने से दीन-हीनो की तरफ देखो, यह कहना असंगत है; क्योंकि दुखियों को देखकर तो लौकिक सज्जन भी दयार्द्र हो जाते हैं। दुखियों को देखकर ऐसी कल्पना करके अपने को सुखी मानना कि मैं इनसे अच्छा हूँ, उनके दुख के प्रति अकरुण भाव तो है ही, साथ ही मान कपाय की पुष्टि में सतुष्टि की स्थिति भी है। इसे सुख कभी नहीं कहा जा सकता। सुख क्या भोपड़ी में भरा है जो उसकी ओर देखने से आ जावेगा? जहाँ सुख है, जब तक उसकी ओर दृष्टि नहीं जावेगी, तब तक सच्चा सुख प्राप्त नहीं होगा।

सुखी होने का यह उपाय भी सही नहीं है, क्योंकि यहाँ 'सुख क्या है?' इसे समझने का यत्न नहीं किया गया है वरन् भोगजनित सुख को ही सुख मानकर सोचा गया है। 'सुख कहाँ है?' का उत्तर 'कल्पना में है' दिया गया है। 'सुख कल्पना में है' का अर्थ यदि यह लिया जाय कि सुख काल्पनिक है, वास्तविक नहीं - तो क्या यह माना जाय कि सुख की वास्तविक सत्ता है ही नहीं - पर यह बात मभवतः आपको भी स्वीकृत नहीं होगी। अतः स्पष्ट है कि भोग-प्राप्ति वाला सुख जिसे इन्द्रिय-सुख कहते हैं - काल्पनिक है तथा वास्तविक सुख इससे भिन्न है। वह सच्चा सुख क्या है? मूल प्रश्न तो यह है।

कुछ लोग कहते हैं कि तुम यह करो, वह करो, तुम्हारी मनोकामना पूरी होगी, तुम्हें इच्छित वस्तु की प्राप्ति होगी और तुम सुखी हो जाओगे। ऐसा कहने

वाले इच्छाओं की पूर्ति को ही मुख और इच्छाओं की पूर्ति न होने को ही दुःख मानते हैं ।

एक तो इच्छाओं की पूर्ति संभव ही नहीं है । कारण कि अनन्त जीवों में प्रत्येक की इच्छाएँ अनन्त हैं और भोग सामग्री सीमित, तथा एक इच्छा की पूर्ति होते ही तत्काल दूसरी नई इच्छा उत्पन्न हो जाती है । इस प्रकार कभी समाप्त न होने वाला इच्छाओं का प्रपातवत् प्रवाहक्रम चलता ही रहता है । अतः यह तो निश्चित है कि नित्य बदलती हुई नवीन इच्छाओं की पूर्ति कभी संभव नहीं है । अतः तुम्हारी मनोकामना पूर्ण होगी, इच्छाएँ पूर्ण होगी, और तुम सुखी हो जाओगे, ऐसी कल्पनाएँ मात्र मृग-मरीचिका ही सिद्ध होती हैं । न तो कभी सम्पूर्ण इच्छाएँ पूर्ण होने वाली हैं और न ही यह जीव इच्छाओं की पूर्ति से सुखी होने वाला है ।

वस्तुतः तो इच्छाओं की पूर्ति में सुख है ही नहीं, यह तो मिर का ब्रोक कंधे पर रखकर सुख मानने जैसा है । यदि कोई कहे कि जिनकी इच्छाएँ पूर्ण होंगी उनका तो सुख होगा ही, पूरा न सही, यह बात भी ठीक नहीं है, कारण कि मत्वा सुख तो इच्छाओं के अभाव में है, इच्छाओं की पूर्ति में नहीं, क्योंकि हम इच्छाओं की सभी (आशित अभाव) में आश्रयता की सभी प्रवृत्ति अनुभव करते हैं । यह दर्शना है अनुमान सिद्धांत मत्वा है कि इच्छाओं के पूर्ण अभाव में पूर्ण सुख होगा ही । यदि यह बात सत्य कि इच्छा पूर्ण होने पर समाप्त हो जाये है, या

उसे मुख कहना चाहिए, यह कहना भी गलत है, क्योंकि इच्छाओं के अभाव का अर्थ इच्छाओं की पूर्ति होना नहीं, वरन् इच्छाओं का उत्पन्न ही नहीं होना है ।

भोग-सामग्री से प्राप्त होने वाला सुख वास्तविक सुख है ही नहीं, वह तो दुःख का ही तारतम्यरूप भेद है । आकुलतामय होने से वह दुःख ही है । सुख का स्वभाव तो निराकुलता है और इन्द्रियसुख में निराकुलता पाई नहीं जाती है । जो इन्द्रियो द्वारा भोगने में आता है वह विषय सुख है, वह वस्तुतः दुःख का ही एक भेद है । उसका तो मात्र नाम ही सुख है । अतीन्द्रिय आनन्द इन्द्रियातीत होने से उसे इन्द्रियो द्वारा नहीं भोगा जा सकता । जैसे आत्मा अतीन्द्रिय होने से इन्द्रियो द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता उसी प्रकार अतीन्द्रिय मुख आत्मामय होने से इन्द्रियो द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता ।

जो वस्तु जहाँ होती है, उसे वहाँ ही पाया जा सकता है । जो वस्तु जहाँ हो ही नहीं, जिसकी सत्ता की जहाँ सभावना ही न हो, उसे वहाँ कैसे पाया जा सकता है ? जैसे 'ज्ञान' आत्मा का एक गुण है, अतः ज्ञान की प्राप्ति चेतनात्मा में ही संभव है, जड़ में नहीं, उसी प्रकार 'सुख' भी आत्मा का एक गुण है, जड़ का नहीं, अतः सुख की प्राप्ति आत्मा में ही होगी, शरीरादि जड़ पदार्थों में नहीं । जिस प्रकार यह आत्मा स्वयं को न जान कर अज्ञान (मिथ्या ज्ञान) रूप परिणामित हो रहा है, उसी प्रकार यह जीव स्वयं सुख की आशा से पर-पदार्थों की ओर ही प्रयत्नशील है व यही इसके दुःख का मूल कारण है । इसकी सुख की खोज की



दिशा ही गलत है। दिशा गलत है, अतः दशा भी गलत (दुःख रूप) होगी ही। सच्चा सुख पाने के लिए हमें परोन्मुखी दृष्टि छोड़कर स्वयं को (आत्मा को) देखना होगा, स्वयं को जानना होगा, क्योंकि अपना सुख अपनी आत्मा में है। आत्मा अनन्त आनन्द का कद है, आनन्दमय है। अतः सुख चाहने वालों को आत्मोन्मुखी होना चाहिए। परोन्मुखी दृष्टि वाले को सच्चा सुख कभी प्राप्त नहीं हो सकता।

सच्चा सुख तो आत्मा द्वारा अनुभव की वस्तु है, कहने की नहीं, दिखाने की भी नहीं। समस्त पर-पदार्थों पर से दृष्टि हटाकर अन्तर्मुख होकर अपने ज्ञानानन्द स्वभावी आत्मा में तन्मय होने पर ही वह प्राप्त किया जा सकता है। चूँकि आत्मा सुखमय है, अतः आत्मानुभूति ही सुगानुभूति है। जिस प्रकार बिना अनुभूति के आत्मा प्राप्त नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार बिना आत्मानुभूति के सच्चा सुख भी प्राप्त नहीं किया जा सकता।

गहराई में विचार करने पर यह प्रतीत होता है कि आत्मा को सुख कहीं से प्राप्त नहीं करना है क्योंकि वह सुख से ही बना है, सुखमय ही है, सुख ही है। जो स्वयं सुख-स्वरूप हो उसे सुख क्या पाना? सुख पाने की नहीं, भोगने की वस्तु है, अनुभव करने की चीज है। सुख के बिना तटपन क्या? सुख में तटपन नहीं है, तटपन में सुख का अभाव है, तटपन स्वयं दुःख है, तटपन का अभाव ही सुख है। उसी प्रकार सुख को क्या चाहना? चार स्वयं दुःखमय है, तटपन का अभाव ही सुख है।

‘सुख क्या है ?’, ‘सुख कहाँ है ?’, ‘वह कैसे प्राप्त होगा ?’ इन सब प्रश्नों का एक ही उत्तर है, एक ही समाधान है, और वह है आत्मानुभूति । उस आत्मानुभूति को प्राप्त करने का प्रारम्भिक उपाय तत्त्वविचार है । पर ध्यान रहे वह आत्मानुभूति अपनी प्रारम्भिक भूमिका—तत्त्वविचार का भी अभाव करके उत्पन्न होती है । ‘मैं कौन हूँ ?’, ‘आत्मा क्या है ?’, और ‘आत्मानुभूति कैसे प्राप्त होती है ?’ ये पृथक् विषय हैं, अतः इन पर पृथक् से विवेचन अपेक्षित है ।

पर-पदार्थों में लगा हुआ वर्तमान प्रकट ज्ञान का प्रत्येक कण गर्म तवे या रेगिस्तान में पड़े हुए जल-बिन्दु के समान या तो जल जाता है या सूख जाता है, विकल्पात्मक आत्म-चिन्तन में लगा हुआ ज्ञानकण कमलपत्र पर पड़े हुए जल-बिन्दु के समान मोती के समान चमकता है, किन्तु आत्मा में लगा हुआ ज्ञानाश नदी की धारा के समान निरन्तर विस्तार को प्राप्त होता हुआ ज्ञान-सागर बन जाता है, अर्थात् पूर्णता को प्राप्त हो जाता है ।

होने के पहिले भारतीय है, यह क्यों भूल जाते हैं ? उसी प्रकार मेरा कहना है कि 'मैं सेठ हूँ, मैं पण्डित हूँ, मैं बालक हूँ, मैं वृद्ध हूँ' के कोलाहल में 'मैं आत्मा हूँ' को हम क्यों भूल जाते हैं ?

जैसे भारत देश की अखण्डता अधुणा रखने के लिए यह आवश्यक है कि प्रत्येक भारतीय में 'मैं भारतीय हूँ' यह अनुभूति प्रबल होनी चाहिए, भारतीय एकता के लिए उक्त अनुभूति ही एकमात्र सच्चा उपाय है, उसी प्रकार 'मैं कौन हूँ ?' का सही उत्तर पाने के लिए 'मैं आत्मा हूँ' की अनुभूति प्रबल हो, यह अति आवश्यक है ।

हाँ ! तो स्त्री, पुत्र, मकान, स्पर्शा, पैसा यहाँ तक कि शरीर में भी भिन्न 'मैं' तो एक चेतनतन्त्र आत्मा हूँ । आत्मा में उठने वाले मोह-राग-द्वेष भाव भी क्षणस्थायी विकारी भाव होने में आत्मा की सीमा में नहीं आते तथा परलक्षी ज्ञान का अल्पविकास भी परिपूर्ण ज्ञानस्वभावी आत्मा का अवबोध कराने में समर्थ नहीं है । यहाँ तक कि ज्ञान की पूर्ण विरामित अवस्था (केवलज्ञान) भी अनादि नहीं होने से अनादि-अनन्त पूर्ण एक ज्ञानस्वभावी आत्मा नहीं तो कहना है । आत्मा तो एक द्रव्य है और वह आत्मा के ज्ञान गुण की पूर्ण विरामित एक पर्याप्त मात्र है ।

'मैं' का वाच्यार्थ 'आत्मा' तो अनादि-अनन्त अविनाशी अश्रयित नन्द है । जब तक एक ज्ञानस्वभावी अविनाशी अवलम्ब में अहंभुक्ति (वही 'मैं' है ऐसी मान्यता) नहीं आती तब तक 'मैं' होता है ? वह प्रश्न भी अनुनयित हो गेगा ।

‘मैं’ के द्वारा जिस आत्मा का कथन किया जाता है, वह आत्मा अन्तरोन्मुखी दृष्टि का विषय है, अनुभवगम्य है, वहिलक्षी दीडधूप से वह प्राप्त नहीं किया जा सकता है। वह स्वसवेद्य तत्त्व है, अतः उसे मानसिक विकल्पों में नहीं बाधा जा सकता है। उसे इन्द्रियो द्वारा भी उपलब्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि इन्द्रियाँ तो मात्र स्पर्श, रस, गंध, वर्ण और शब्द की ग्राहक हैं, अतः वे तो केवल स्पर्श, रस, गंध, वर्ण वाले जडतत्त्व को ही जानने में निमित्त मात्र हैं। वे इन्द्रियाँ अरस, अरूपी आत्मा को जानने में एक तरह से निमित्त भी नहीं हो सकती हैं।

यह अनुभवगम्य आत्मवस्तु ज्ञान का घनपिंड और आनन्द का कद है। रूप, रस, गंध, स्पर्श और मोह-राग-द्वेष आदि सर्व पर-भावों से भिन्न, सर्वांग परिपूर्ण शुद्ध है। समस्त पर-भावों से भिन्नता और ज्ञानादिमय भावों से अभिन्नता ही इसकी शुद्धता है। यह एक है, अनन्त गुणों की अगण्यता ही इसकी एकता है। ऐसा यह आत्मा मात्र आत्मा है और कुछ नहीं है, चानी ‘मैं’ ही है, और कुछ नहीं। ‘मैं’ ही है और अपने में ही सब कुछ है। पर को देने लायक मुक्त में मुक्त नहीं है तथा अपने में परिपूर्ण होने से पर के सहयोग की मुझे कोई आवश्यकता नहीं है। यह आत्मा याग्यनास और शब्दज्ञान से परे है, मात्र अनुभूति-गम्य है। उसको प्राप्त करने का प्रारम्भिक उपाय तत्त्व-विचार है, पर यह आत्मानुभूति आत्मतत्त्व सम्बन्धी विकल्प का भी अभाव करके प्रकट होने वाली स्थिति है।

‘मैं कौन हूँ ?’ यह जानने की वस्तु है, यह अनुभूति द्वारा प्राप्त होने वाला समाधान (उत्तर) है। यह वाणी द्वारा व्यक्त करने और लेखनी द्वारा लिखने की वस्तु नहीं है। वाणी और लेखनी की इस सन्दर्भ में मात्र इतनी ही उपयोगिता है कि ये उसकी ओर संकेत कर सकती हैं। ये दिशा इंगित कर सकती हैं, दशा नहीं ला सकती हैं।

सर्वप्रथम हमें अपने अज्ञान का ज्ञात करना है,  
क्योंकि आत्मा-सम्बन्धी अज्ञान की श्रुति बिना  
हम आत्मा को समझने के लिए तैयार ही नहीं होते।

# आत्मानुभूति और तत्त्वविचार

‘सुख क्या है ?’ और ‘मैं कौन हूँ ?’ इन प्रश्नों का सही उत्तर प्राप्त करने का एक मात्र उपाय आत्मानुभूति है तथा आत्मानुभूति प्राप्त करने का प्रारम्भिक उपाय तत्त्वविचार है। पर आत्मानुभूति अपनी प्रारम्भिक भूमिका तत्त्वविचार का भी अभाव करती हुई उदित होती है क्योंकि तत्त्वविचार विकल्पात्मक है और आत्मा निर्विकल्पक स्वसवेद्य तत्त्व है। निर्विकल्पक तत्त्व की अनुभूति विकल्पो द्वारा नहीं की जा सकती है। उक्त तथ्य ‘सुख क्या है ?’ और ‘मैं कौन हूँ ?’ नामक निबन्धों में स्पष्ट किया जा चुका है। यहाँ तो विचारणीय प्रश्न यह है कि आत्मानुभूति की दशा क्या है और तत्त्वविचार किसे कहना ?

अन्तरोन्मुखी वृत्ति द्वारा आत्मसाक्षात्कार की स्थिति का नाम ही आत्मानुभूति है। वर्तमान प्रगट ज्ञान को परलक्ष्य से हटा कर स्वद्रव्य (त्रिकाली ध्रुव आत्मतत्त्व) में लगा देना ही आत्मसाक्षात्कार की स्थिति है। वह ज्ञानतत्त्व से निर्मित होने से, ज्ञानतत्त्व की ग्राहक होने से और सम्यग्ज्ञान-परिणति की उत्पादक होने से ज्ञानमय है। अतः वह

आत्मानुभूति ज्ञायक, ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञप्ति रूप होकर भी इनके भेद से रहित अभेद और अखण्ड है। तात्पर्य यह है कि जानने वाला भी स्वयं आत्मा है और जानने में आने वाला भी स्वयं आत्मा ही है तथा ज्ञानपरिणति भी आत्मामय हो रही है।

यह ज्ञानमय दशा आनन्दमय भी है, यह ज्ञानानन्दमय है। इसमें ज्ञान और आनन्द का भेद नहीं है। यह ज्ञान भी इन्द्रियातीत है और आनन्द भी इन्द्रियातीत। यह अतीन्द्रिय ज्ञानानन्द की दशा ही धर्म है। अतीन्द्रिय ज्ञानानन्द स्वभावी ध्रुवतत्त्व पर सम्पूर्ण प्रगट ज्ञानशक्ति का केन्द्रीभूत हो जाना धर्म की दशा है। अतः एक मात्र वही ज्ञानानन्द स्वभावी ध्रुवतत्त्व ध्येय है, साध्य है, और आराध्य है, तथा मुक्ति के पथिक तत्त्वाभिलाषी को समस्त जगत् अव्येय, असाध्य, और अनाराध्य है।

यह चैतन्यभाव रूप आत्मानुभूति ही करने योग्य कार्य (कर्म) है, पर की किसी भी प्रकार की अपेक्षा बिना चेतन आत्मा ही इसका कर्ता है और यही धर्मपरिणति रूप ज्ञान-चेतना सम्यक् क्रिया है। इसमें कर्ता, कर्म और क्रिया का भेद न्यूनमात्र है, वैसे तो तीनों ही ज्ञानमय होने में अभिन्न (अभेद) ही हैं।

धर्म का आरम्भ भी आत्मानुभूति में ही होता है और पूर्णता भी इसी की पूर्णता में। इसमें परे धर्म की कल्पना भी नहीं की जा सकती। आत्मानुभूति ही आत्मार्थ है। साधन के लिए एक मात्र यही दृष्ट है। इसे प्राप्त करना ही साधक का मूल प्रयोजन है।

उक्त प्रयोजन की सिद्धि हेतु जिन वास्तविकताओं की जानकारी आवश्यक है, उन्हें प्रयोजनभूत तत्त्व कहते हैं तथा उनके सम्बन्ध में किया गया विकल्पात्मक प्रयत्न ही तत्त्वविचार कहलाता है ।

‘मैं कौन हूँ ?’ (जीव तत्त्व), पूर्ण सुख क्या है ?’ (मोक्ष तत्त्व), इस वैचारिक प्रक्रिया के मूलभूत प्रश्न हैं । मैं सुख कैसे प्राप्त करूँ अर्थात् आत्मा अतीन्द्रिय-आनन्द की दशा को कैसे प्राप्त हो ? जीव तत्त्व मोक्ष तत्त्वरूप किस प्रकार परिणामित हो ? आत्माभिलाषी मुमुक्षु के मानस में निरन्तर यही मथन चलता रहता है ।

वह विचारता है कि चेतन तत्त्व से भिन्न जड़ तत्त्व की सत्ता भी लोक में है । आत्मा में अपनी भूल से मोह-राग-द्वेष की उत्पत्ति होती है तथा शुभाशुभ भावों की परिणति में ही यह आत्मा उलझा (बँधा) हुआ है । जब तक आत्मा अपने स्वभाव को पहिचान कर आत्मनिष्ठ नहीं हो जाता तब तक मुख्यतः मोह-राग-द्वेष की उत्पत्ति होती ही रहेगी । इनकी उत्पत्ति रुके, इसका एक मात्र उपाय उपलब्ध ज्ञान का आत्म-केन्द्रित हो जाना है । इसी से शुभाशुभ भावों का अभाव होकर वीतराग भाव उत्पन्न होगा और एक समय वह होगा कि समस्त मोह-राग-द्वेष का अभाव होकर आत्मा वीतराग-परिणति रूप परिणत हो जायेगा । दूसरे शब्दों में पूर्ण ज्ञानानन्दमय पर्याय रूप परिणामित हो जायेगा ।

उक्त वैचारिक प्रक्रिया ही तत्त्वविचार की श्रेणी है । स्वानुभूति प्राप्त करने की प्रक्रिया निरन्तर तत्त्वमथन की



है, उसके पल्ले मात्र व्यग्रता ही पडती है, उसे साध्य की सिद्धि प्राप्त नहीं हो सकती। अतः आत्मानुभव के अभिलाषी मुमुक्षुओं को पर के सहयोग की कल्पना में आकुलित नहीं रहना चाहिए।

शुभाशुभ विकल्पो के टूटने की प्रक्रिया और क्रम क्या है ? तथा पर-निरपेक्ष आत्मानुभूति के मार्ग के पथिक की अतरंग व बहिरंग दशा कैसी होती है ? ये अपने आप में विस्तृत विषय हैं। इन पर पृथक् से विवेचन अपेक्षित है।

स्त्री-पुत्र, मकान-जायदाद आदि की उपस्थिति आत्मज्ञान में बाधक नहीं है। इनकी उपस्थिति में आत्मज्ञान हो जाता है, पर जब तक ज्ञान पर को जेब बनाना रहेगा, तब तक आत्मज्ञान सम्भव नहीं है। ज्ञान (आत्मा) का ज्ञान करने के लिए ज्ञान (प्रत्यक्ष ज्ञान पर्याय) से ज्ञान (आत्मा) में लगाना होगा।

## आत्मानुभूति : प्रक्रिया और क्रम

अन्तरोन्मुखी वृत्ति द्वारा आत्मसाक्षात्कार की स्थिति का नाम आत्मानुभूति है तथा वर्तमान प्रगट ज्ञान को परलक्ष्य से हटाकर स्वद्रव्य (त्रिकाली ध्रुव आत्मतत्त्व) में लगा देना ही आत्मानुभूति प्राप्त करने का एकमात्र उपाय है । इसके पूर्व तत्त्वविचार सम्बन्धी वैचारिक (विकल्पात्मक) प्रक्रिया चलती है । उक्त वैचारिक प्रक्रिया की श्रेणियों को पार करती हुई वर्तमान प्रगट ज्ञानशक्ति उस वैचारिक प्रक्रिया का भी अभाव करती हुई आत्मोन्मुखी होती है । अतः स्वभाव-ग्रहण की प्रक्रिया तत्त्वमथनपूर्वक अशुभ-शुभ विकल्पो का अभाव करती हुई स्व को ग्रहण करती है । उक्त तथ्य पूर्व निबन्धों में स्पष्ट किया जा चुका है ।

यहाँ तो मुख्यतः विचार का विषय यह है कि तत्त्व-मथनपूर्वक शुभाशुभ विकल्पो के अभावपूर्वक आत्मानुभूति प्राप्त करने का वास्तविक मार्ग क्या है ?

वैसे तो निरन्तर आत्मा में पर-लक्षी वैचारिक प्रक्रिया चला ही करती है । एक भी समय ऐसा नहीं जाता जब मनसहित प्राणी कुछ न कुछ विचार न करता रहता हो । इसके साथ ही मोह-राग-द्वेष की वृत्ति के कारण पर-पदार्थों में इष्ट-अनिष्ट कल्पनाएँ भी चला करती हैं । अतः यह

जीव कभी किसी का भला करने की सोचता रहता है और कभी किसी का बुरा करने की सोचा करता है। दूसरे का भला-बुरा करना इसके हाथ की बात नहीं है। अतः इसके दोनों विकल्प अमत् के आश्रय से उत्पन्न होने के कारण अशुद्ध हैं क्योंकि शुद्धता की उत्पत्ति मत् के आश्रय से होती है।

हम दूसरे का भला-बुरा कर सकते हैं या नहीं, यह एक स्वतन्त्र निबन्ध का विषय है। इस पर अलग से विचार करेंगे।

अशुद्ध भावों को शुभ और अशुभ इन दो भागों में बांटा जाता है। इसे हम इस तरह स्पष्ट कर सकते हैं कि भाव दो प्रकार के होते हैं—शुद्ध और अशुद्ध; तथा अशुद्ध भाव भी दो प्रकार के होते हैं—शुभ और अशुभ। इस तरह भाव तीन प्रकार के हुए—शुद्ध, शुभ और अशुभ। पर ध्यान रहे शुभ और अशुभ यह दोनों अशुद्ध भावों के ही अवान्तर भेद हैं।

दया, दान, पूजा, भक्ति, तत्त्वविचार आदि के भाव शुभ भाव हैं और पचेन्द्रियों के विषय एवं हिंसादि पाँच पाप आदि के भाव अशुभ भाव। अपने उपयोग को पर में समेट कर अपने में लीन हो जाना ही शुद्ध भाव है। भूनिवासुमार राग व रागाश का अभाव होने में उसे वीनराग भाव भी कहते हैं। शुभाशुभ भावों को राग भाव कहते हैं और शुभाशुभ भावों के अभाव रूप भाव को वीनराग भाव कहते हैं।

आत्मानुभूति की दशा शुद्ध भाव है और आत्मानुभूति प्राप्त करने का विकल्प शुभ भाव । आत्मानुभूति प्राप्त करने के विकल्प अशुभ भावों के अभावपूर्वक ही आते हैं । आत्मानुभूति की प्राप्ति के प्रयत्न के काल में हिंसादि और भोगादि के विकल्प बने रहे, यह संभव ही नहीं । उस काल में तो बहुत से शुभ विकल्प भी प्रलय को प्राप्त हो जाते हैं; विशेषकर वे शुभ विकल्प जो आत्मा के लक्ष्य से उत्पन्न न होकर पर के लक्ष्य से उत्पन्न होते हैं ।

शुभ भाव भी कई प्रकार के होते हैं । आत्मखोज सम्बन्धी विकल्प भी शुभ भावों में आते हैं और दीन-दुखियों की सहायता करने के भाव, दया, दान, पूजा, भक्ति आदि के भाव भी शुभ भावों में आते हैं । तत्त्वविचार की श्रेणी में आत्मखोज सम्बन्धी शुभ भाव ही आते हैं, अन्य नहीं । उनका वर्गीकरण सात या नौ तत्त्वों के रूप में किया जाता है । वैसे आत्मचिन्तन सम्बन्धी विकल्पों के भी असत्य भेद हैं, जिन्हें शब्दों में नहीं बाधा जा सकता है ।

उक्त कथन भी नास्ति की अपेक्षा से है । आत्मानुभूति प्राप्त करने की प्रक्रिया सद्भावात्मक है, अभावात्मक नहीं स्थिति यह है कि जिस प्रकार गुमशुदा व्यक्ति की तलाश के लिए पुलिस उसकी बाहरी रूपरेखा (हुलिया) उसको प्रत्यक्ष देखने वाले व्यक्ति के कथन के आधार पर लिख लेती है और उसके आधार पर उसकी खोज की जाती है, तथा जिस प्रकार वैज्ञानिक नई खोज करने के पूर्व एक परिकल्पना करते हैं और उसके आधार पर अपनी खोज आरंभ करते हैं, उसी प्रकार आत्मसाक्षात्कार करने वाले वीतरागी

सर्वज्ञ महापुरुषो के कथनानुसार आत्मसम्बन्धी विकल्पात्मक आधार लेकर मुमुक्षु आत्मानुभूति की दिशा की ओर अग्रसर होते हैं ।

वैज्ञानिक कल्पना और आत्मिक कल्पना में इतना अन्तर है कि वैज्ञानिक कल्पना का आधार मात्र बौद्धिक है, अतः वह गलत भी सिद्ध हो सकती है, पर आत्मिक कल्पना बौद्धिक होने के साथ ही शास्त्राधार पर निर्मित होती है, अतः उसके गलत होने का प्रश्न ही नहीं उठता । पर जब तक हमें आत्मानुभूति नहीं हो जाती तब तक वह श्रद्धा सम्यक्-श्रद्धा (सम्यग्दर्शन) नहीं ।

यद्यपि वह श्रद्धा आत्मानुभूति प्राप्त पुरुष की भाँति नहीं है तथापि उसमें विकल्पात्मक दृढता की कमी नहीं है । इसके बिना वृत्ति का अन्तरोन्मुखी होना संभव नहीं है । यह एक ऐसी दशा है जिसे सम्यक् श्रद्धा की दशा तो कहा नहीं जा सकता क्योंकि उसमें प्रत्यक्ष आत्मदर्शन का अभाव है, यह विकल्पान्मक है । सम्यक् न होने पर भी वह पूर्णतः अविश्वमनीय भी नहीं है । यदि उक्त मविकल्प श्रद्धा अविश्वमनीय हो तो फिर उसके आधार पर आत्मगोज सम्बन्धी कार्य नहीं चलाया जा सकता और यदि उसे पूर्ण श्रद्धा स्वीकार कर ली जावे तो फिर गोज अर्थान् आत्मानुभूति प्राप्त करने की दिशा में बढ़ने की आवश्यकता ही नहीं रहती । अतः उसे वास्तविक श्रद्धा स्वीकार न करने हुए भी अश्रद्धा न करके व्यवहार श्रद्धा कहा जाना है । किन्तु यह व्यवहार श्रद्धा भी उपनार में है क्योंकि जो व्यवहार श्रद्धा तो निश्चय श्रद्धा के माय में होती

है। आत्मानुभूति (निश्चय) पूर्वक, शास्त्राधार पर एवं तर्कसम्मत श्रद्धा ही सच्ची व्यवहार श्रद्धा है।

आत्मानुभूति-प्राप्ति के लिए सन्नद्ध पुरुष प्रयत्न तो श्रुतज्ञान के अवलम्बन में आत्मा का विकल्पात्मक सम्यक् निर्णय करता है। तत्पश्चात् आत्मा की प्रकट-प्रसिद्धि के लिए, पर-प्रसिद्धि की कारणभूत इन्द्रियो से मतिज्ञानतत्त्व को समेट कर आत्माभिमुख करता है तथा अनेक प्रकार के पक्षों का अवलम्बन करने वाले विकल्पो से आकुलता उत्पन्न करने वाली श्रुतज्ञान की वृद्धि को भी गौण कर उसे भी आत्माभिमुख करता हुआ विकल्पानुभवों को पार कर स्वानुभव दशा को प्राप्त हो जाता है।

आत्मानुभूति प्राप्त आत्मा की अतरंग और बाह्य दशा कैसी होती है इसे अगले निबंध में स्पष्ट करेंगे।



धर्म परिभाषा नहीं, प्रयोग है। अतः आत्मार्थी को धर्म को शब्दों में रटने के बजाय जीवन में उतारना चाहिये, धर्ममय हो जाना चाहिये।

एक साथ आकर गिरने पर भी आन्दोलित नहीं होता, उसी प्रकार इष्ट-अनिष्ट लगने वाले जगत के अनेको परिवर्तन भी ज्ञानी आत्मा को आन्दोलित नहीं कर पाते । तथा जिस प्रकार समुद्र अपनी मर्यादा को नहीं उलाधता, उसी प्रकार वे भी अपनी ज्ञान-स्वभाव की सीमा का कभी उल्लंघन नहीं करते ।

असीम निष्कता, भोगों के प्रति अनासक्ति, समस्त पदार्थों की विकृत-अविकृत दशाओं में समता भाव, वस्तु-स्वरूप की पैनी पकड़, पर के दोषों के प्रति उपेक्षा भाव, आत्मशुद्धि की वृद्धिगत दशा, विश्वासों की दृढ़ता, परिणामों की स्थिरता, गुण और गुणियों में अनुगम, आत्मलीनता द्वारा अपनी और उपदेशादि द्वारा वस्तुतत्त्व की प्रभावना उनकी अपनी विशेषताएँ हैं ।

उनका चित्त चन्दन के समान शीतल (शान्त) हो जाता है । उनमें दीनता नहीं रहती, वे विषय के भिगारी नहीं होते । वे अपने लक्ष्य (आत्मा) को प्राप्त कर लेने में सर्वत्र लक्षपति (लक्षपति) होते हैं । साथ ही उनके हृदय में पूर्ण आत्म-स्वभाव को प्राप्त करने वाले सर्वत्र शीतलगणियों के प्रति अनन्य भक्ति का भाव रहता है ।

जैसे गुरुओं के बच्चे उनके मकान के सामने में गुजरने वाले मार्ग में सेना करते हैं, उसी प्रकार वे जिनेश्वर के लघुनन्दन मूर्ति-मार्ग में सेना करते हैं । तान्त्रिक यह है कि उनकी धर्मदृष्टि स्वामात्मिक और स्पष्ट होती है, उन्हें

खीचतान कर उसे नहीं करना पड़ता, वह उन्हें बोझ रूप नहीं होती ।

यद्यपि राग-द्वेष की तीव्रता के काल में उनके बाहर तीव्र क्रोधादिक रूप परिणति भी देखने में आवे, वे भोगों में प्रवृत्त होते हुए भी दिखाई दे, भयकर युद्ध में सिंह से गर्जते प्रवृत्त हो, तथापि उनकी श्रद्धा में पर के कर्तृत्व का अहंकार नहीं होता । पर से पृथक्त्व एवं उसके अकर्तृत्व की श्रद्धा सदा विद्यमान रहती है । उनकी प्रवृत्ति धाय के समान होती है । जिस प्रकार धाय अन्य के बालक का पालन-पोषण भी अपने बालकवत् ही करती है परन्तु उसके अंतर में यह श्रद्धा सदा ही बनी रहती है कि यह बालक मेरा नहीं है तथा एक समय भी वह इस बात को भूल नहीं पाती; उसी प्रकार ज्ञानी जन जगत के कार्यों में प्रवृत्त दिखाई देने पर भी उन्हें पर से एकत्व नहीं व्यापता है ।

जिस प्रकार अनेक गृह-कार्यों को करते हुए एवं सखीजन से अनेक प्रकार चर्चा करते हुए भी महिला का मन पति के ऊपर ही लगा रहता है, वह उसे भूल नहीं पाती; उसी प्रकार आत्मानुभवी आत्माएँ भी जगत के क्रिया-कलापों में व्यस्त रहते दिखाई देने पर भी आत्म-विस्मृत नहीं होती । उनकी आत्म-जागृति लब्धिरूप से सदा बनी रहती है ।

जिस प्रकार सेठ के कार्य में प्रवृत्त मुनीम का समस्त बाह्य व्यवहार सेठ के समान ही होता है, वह इस प्रकार की चर्चा व चिन्ता करता भी देखा जाता है कि 'हमें अपना



माल बेचना है, अधिक भाव उतर जावेंगे तो हमें बहुत नुकसान होगा ।' हर्ष-विपाद को भी प्राप्त होता देखा जाता है, किन्तु अन्तर में सेठ से अपने पृथक्त्व को कभी भी भूलता नहीं है । वह प्रच्छी तरह जानता है कि मुझे कैसा नुकसान और क्या लाभ ? लाभ-हानि तो सेठजी की है, उसी प्रकार ज्ञानियों के बाह्य कार्यों में एकाकार दिखने पर भी अन्तर में विद्यमान पृथक्ता उन्हें जल से भिन्न कमल, एव कदम में पड़े निर्मल कचन के समान ही रखती है । भोगादि प्रवृत्ति के समान देहाश्रित व्रत-समय क्रियाओं में भी उनका अपनत्व नहीं होता ।

ज्ञानी गृहस्थ की दशा बड़ी ही विचित्र होती है । वह न तो भोगों को अज्ञानियों के समान भोगता ही है, क्योंकि उसे भोग की रुचि न होकर आत्मानन्द की रुचि है, और न वह अपनी कमजोरी के कारण उन्हें त्याग ही पाता है । यदि पूर्ण त्याग दे तो फिर गृहस्थ न रहकर साधु हो जायगा । अतः उसकी दशा एक तरह से न भोगने रूप ही है और न त्यागने रूप ही ।

उसकी दशा तो उस कज्जम व्यक्ति के समान है जो मय प्रकार में सम्पन्न होने पर भी अपनी लोभ प्रवृत्ति के कारण अपने घर मिटाकर बना कर रुभी गाता नहीं, अनिश के आने पर बदाचिन बनाना है और उसमें माय बैठ कर माना भी है, पर अतिथि के समान उसमें मग्न नहीं हो पाता, क्योंकि वह माने सम्पन्न भी अपनी लोभ परिणामिता वेदा करता रहता है । मिटाने के बाद का पूरा आनन्द

नहीं ले पाता । उसी प्रकार आत्मानुभूति प्राप्त पुरुष विषयों के बीच रहकर भी विषयों के प्रति रुचि के अभाव एवं आत्मरुचि के सद्भाव के कारण अज्ञानी के समान भोगों में मग्न नहीं होता है । अतः उसे इस अपेक्षा भोगी भी नहीं कहा जा सकता, तथा अपनी अन्तरंग परिणति में जो राग भाव है, उसके कारण वह भोगों को त्याग भी नहीं पाता । अतः वह भोगों का त्याग न कर पाने की वजह से त्यागी भी नहीं कहा जा सकता है । वह न भोगी है और न त्यागी । वस्तुतः वह निरन्तर त्याग की भावना वाला भोगों के बीच खड़ा हुआ व्यक्ति है ।

आत्मानुभव प्राप्त ज्ञानी पुरुष की अन्तर्वाह्य परिणति एक ऐसा विषय है जिसके विवेचन के लिए एक स्वतन्त्र ग्रन्थ की रचना अपेक्षित है ।



“विश्व का प्रत्येक पदार्थ पूर्ण स्वतन्त्र है, वह अपने परिणामन का कर्त्ता-हर्त्ता स्वयं है, उसके परिणामन में पर का हस्तक्षेप रचमात्र भी नहीं है ।”

# अहिंसा

‘अहिंसा परमो धर्म’ — अहिंसा को परम धर्म घोषित करने वाली यह सूक्ति आज भी बहु प्रचलित है। यह तो एक स्वीकृत तथ्य है कि अहिंसा परम धर्म है, पर प्रश्न यह है कि अहिंसा क्या है? साधारण भाषा में अहिंसा शब्द का अर्थ होता है—हिंसा न करना। किन्तु जब भी हिंसा-अहिंसा की चर्चा चलती है, तो हमारा ध्यान प्रायः दूसरे जीवों को मारना, मताना या उनकी रक्षा करना आदि की ओर ही जाता है। हिंसा-अहिंसा का सम्बन्ध प्रायः दूसरों में ही जोड़ा जाता है। दूसरों की हिंसा मन कर्गे, वम यही अहिंसा है, ऐसा ही सर्वाधिक विश्वास है; किन्तु यह एकान्ती दृष्टिकोण है। अपनी भी हिंसा होती है, इस ओर बहुत कम लोगों का ध्यान जाता है जिनका जाना भी है तो वे भी आत्महिंसा का अर्थ केवल विष-भक्षणादि द्वारा आत्मघात (आत्महत्या) ही मानते हैं, उसकी गहराई तक पहुँचने का प्रयत्न नहीं किया जाता है। अन्तर में राग-द्वेष-मोह की उत्पत्ति का होना भी हिंसा है, यह बहुत कम लोग जानते हैं। प्रसिद्ध वैज्ञानिक अमृतानन्द ने अन्तर में लक्ष्य में रहने वाले पुष्पायुग्मिद्वयुपाय नामक ग्रन्थ में हिंसा-अहिंसा की निम्नलिखित परिभाषा दी है —

अप्रादुर्भाव खलु रागादीना भवत्यहिंसेति ।

तेषामेवोत्पत्तिहिंसेति जिनागमस्य संक्षेपः ॥४४॥

आत्मा मे राग-द्वेष-मोहादि भावों की उत्पत्ति होना ही हिंसा है और इन भावों का आत्मा मे उत्पन्न नहीं होना ही अहिंसा है । यही जिनागम का सार है ।

यहां स्वाभाविक प्रश्न यह उठता है कि क्या फिर जीवों का मरना, मारना हिंसा नहीं है और उनकी रक्षा करना अहिंसा नहीं ? इस प्रश्न का उत्तर देने के पूर्व हमें जीवन और मरण के स्वरूप पर विचार करना होगा ।

‘मरणं प्रकृतिशरीरिणं’—इस सूक्ति के अनुसार यह एक स्थापित सत्य है कि जो जन्म लेता है वह एक न एक दिन मरता अवश्य है, शरीरधारी अमर नहीं है । समय आने पर या तो वह दूसरे प्राणी द्वारा मार डाला जाता है या स्वयं मर जाता है । यदि मृत्यु को हिंसा माने तो कभी भी हिंसा की समाप्ति नहीं होगी तथा जीवन का नाम अहिंसा मानना होगा । लोक मे भी यथासमय बिना बाह्य कारण के होने वाली मृत्यु को हिंसा नहीं कहा जाता है और न सहज जीवन को अहिंसा ही । इसी प्रकार बाढ, भूकम्प आदि प्राकृतिक कारणों से भी हजारों प्राणी मर जाते हैं किन्तु उसे भी हिंसा के अन्तर्गत नहीं लिया जाता है, अतः मरना हिंसा और जीवन अहिंसा तो नहीं हुआ । जहाँ तक मारने और बचाने की बात है, उसके सम्वन्ध मे समयसार मे समागत आचार्य कुन्दकुन्द के निम्नलिखित कथनों की ओर ध्यान देना होगा.—

जो मण्णदि हिंसामि य हिंसिज्जामि य परेहि सत्तेहि ।

सो मूढो अण्णणी णणी एतो दु विवरीदो ॥२४७॥

आउक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहि पण्णत्तं ।

आउं ए हरेसि तुमं कह ते मरण कयं तेसि ॥२४८॥

आउक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहि पण्णत्तं ।

आउ ए हरति तुह कह ते मरण कय तेहि ॥२४९॥

जो मण्णदि जीवेमि य जीविज्जामि य परेहि सत्तेहि ।

सो मूढो अण्णणी णणी एतो दु विवरीदो ॥२५०॥

आऊदयेण जीवदि जीवो एव भणति सब्वण्ह ।

आउ च ए देसि तुम कह तए जीविय कयं तेमि ॥२५१॥

आऊदयेण जीवदि जीवो एवं भणति सब्वण्ह ।

आउं च ए दिति तुह कहं णु ते जीविय कय तेहि ॥२५२॥

जो यह मानता है कि मैं पर-जीवो को मारता हूँ और पर-जीव मुझे मारते हैं, वह मूढ़ है, अज्ञानी है, और इससे विपरीत मानने वाला ज्ञानी है ।

जीवों का मरण आयुक्रम के क्षय से होता है, ऐसा जिनेन्द्रदेव ने कहा है । तुम पर-जीवो के आयुक्रम को तो हरते नहीं हो फिर तुमने उनका मरण कैसे किया ?

जीवों का मरण आयुक्रम के क्षय से होता है, ऐसा जिनेन्द्रदेव ने कहा है । पर-जीव तेरे आयुक्रम को तो हरते नहीं हैं तो उन्होंने तेरा मरण कैसे किया ?

जो जीव यह मानता है कि मैं पर-जीवो को जिताना (रक्षा करता) हूँ और पर-जीव मुझे जिताने (रक्षा करते)

हैं; वह मूढ है, अज्ञानी है, और इससे विपरीत मानने वाला ज्ञानी है ।

जीव आयुकर्म के उदय से जीता है, ऐसा सर्वज्ञदेव ने कहा है । तुम पर-जीवो को आयुकर्म तो नहीं देते तो तुमने उनका जीवन (रक्षा) कैसे किया ?

जीव आयुकर्म के उदय से जीता है, ऐसा सर्वज्ञदेव कहते हैं । पर-जीव तुम्हें आयुकर्म तो देते नहीं हैं तो उन्होंने तेरा जीवन (रक्षा) कैसे किया ?

उक्त कथन का निष्कर्ष देते हुए वे अन्त में लिखते हैं -

जो मरइ जो य दुहिदो जायदि कम्मोदयेण सो सव्वो ।

तम्हा दु मारिदो दे दुहाविदो चेदि ए ह मित्छा ॥२५७॥

जो ए मरदि ए य दुहिदो सो वि य कम्मोदयेण चैव खलु ।

तम्हा ए मारिदो एो दुहाविदो चेदि ए ह मित्छा ॥२५८॥

जो मरता है और जो दुःखी होता है वह सब कर्मोदय से होता है, अतः 'मैंने मारा, मैंने दुःखी किया' ऐसा तेरा अभिप्राय क्या वास्तव में मिथ्या नहीं है ? अवश्य ही मिथ्या है । और जो न मरता है और न दुःखी होता है वह भी वास्तव में कर्मोदय से ही होता है । अतः 'मैंने नहीं मारा, मैंने दुःखी नहीं किया' ऐसा तेरा अभिप्राय क्या वास्तव में मिथ्या नहीं है ? अवश्य ही मिथ्या है ।

उक्त संपूर्ण कथन को आचार्य अमृतचंद्र ने दो छन्दों में निम्नानुसार अभिव्यक्त किया है—

सर्वं सदैव नियतं भवति स्वकीयं—

कर्मोदयान्मरणजीवितदुःखसौख्यम् ।

अज्ञानामेतदिह यत्तु पर परस्य  
 कुर्यात्पुमान्मरणजीवितदुःखसौख्यम् ॥१६८॥  
 अज्ञानमेतदधिगम्य परात्परस्य  
 पश्यति ये मरणजीवितदुःखसौख्यम् ।  
 कर्माण्यहकृतिरसेन चिकीर्षवस्ते  
 मिथ्यादृशो नियतमात्महनो भवति ॥१६९॥

इस जगत में जीवों के जीवन-मरण, सुख-दुःख, यह सब सदैव नियम से अपने द्वारा उपाजित कर्मोदय से होता है। 'दूसरा पुरुष इसके जीवन-मरण, सुख-दुःख का कर्ता है', यह मानना तो अज्ञान है।

जो पुरुष पर के जीवन-मरण, सुख-दुःख का कर्ता दूसरों को मानते हैं, अहकार रम से कर्मोदय को करने के इच्छुक वे पुरुष नियम से मिथ्यादृष्टि हैं और अपने आत्मा का घात करने वाले हैं।

उक्त कथनों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि जैनाचार्यों को यह कदापि स्वीकार्य नहीं है कि कोई व्यक्ति किसी दूसरे व्यक्ति को मार या बचा सकता है, अथवा दुःखी या सुखी कर सकता है। जब कोई किसी को मार ही नहीं सकता और मरते को बचा भी नहीं सकता है तो फिर 'मारने का नाम हिंसा और बचाने का नाम अहिंसा' यह कहना क्या अर्थ रखता है ?

द्रव्य-स्वभाव में आत्मा की अमरता एवं पर्याय के परिवर्तन में स्वयं के उत्पादन एवं कर्मोदय को निमित्त

स्वीकार कर लेने के बाद एक प्राणी द्वारा दूसरे प्राणी का वध और रक्षा करने की बात में कितनी सच्चाई रह जाती है, यह एक सोचने की बात है। अतः यह कहा जा सकता है कि न मरने का नाम हिंसा है न मारने का, इसी प्रकार न जीने का नाम अहिंसा है न जिलाने का।

हिंसा-अहिंसा का सबध सीधा आत्मपरिणामों से है। वे दोनों आत्मा के ही विकारी-अविकारी परिणाम हैं। जड़ में उनका जन्म नहीं होता। यदि कोई पत्थर किसी प्राणी पर गिर जाय और उससे उसका मरण हो जाय तो पत्थर को हिंसा नहीं होती, किन्तु कोई प्राणी किसी को मारने का विकल्प करे तो उसे हिंसा अवश्य होगी, चाहे वह प्राणी मरे या न मरे। हिंसा-अहिंसा जड़ में नहीं होती, जड़ के कारण भी नहीं होती। उनका उत्पत्ति स्थान व कारण दोनों ही चेतन में विद्यमान हैं। चिद्विकार होने से भूठ, चोरी, कुशील और परिग्रह-सग्रह के भाव भी हिंसा के ही रूपान्तर हैं। आचार्य अमृतचन्द्र के शब्दों में —

आत्मपरिणाम हिंसनहेतुत्वात्सर्वमेव हिंसैतत् ।

अमृतवचनादिकेवलमुदाहृत शिष्यबोधाय ॥४२॥

आत्मा के शुद्ध परिणामों के घात होने से भूठ, चोरी, आदि सभी हिंसा ही हैं; भेद करके तो मात्र शिष्यों को समझाने के लिए कहे गए हैं।

वस्तुतः हिंसा-अहिंसा का सम्बन्ध पर-जीवों के जीवन-मरण, सुख-दुःख से न होकर आत्मा में उत्पन्न होने वाले

---

<sup>१</sup> पुरुषार्थसिद्ध्युपाय



राग-द्वेष-मोह परिणामो से है; पर के कारण आत्मा हिंसा उत्पन्न नहीं होती। कहा भी है:—

सूक्ष्मापि न खलु हिंसा परवस्तुनिबन्धना भवति पुंसः ।  
हिंसायतननिवृत्तिः परिणामविशुद्धये तदपि कार्या ॥४६॥<sup>१</sup>

यद्यपि पर-वस्तु के कारण रच मात्र भी हिंसा नहीं होती है तथापि परिणामो की शुद्धि के लिए हिंसा के स्या परिग्रहादि को छोड़ देना चाहिए। क्योंकि जीव चाहे मर या न मरे-अयत्नाचार (अनगल) प्रवृत्ति वालो को ब होता है। सो ही कहा है —

मरदु व जियदु जीवो अयदाचारस्य णिच्छिदा हिंसा ।  
पयदस्स णत्थि बधो हिंसामेत्तेण समिदस्स ॥२१७॥<sup>२</sup>

हिंसा के दो भेद करके समझाया गया है। भावहिंसा और द्रव्य-हिंसा। रागादि के उत्पन्न होने पर आत्माभाव के उपयोग की शुद्धता (शुद्ध पयोग) का घात होना भावहिंसा है और रागादि भाव हैं निमित्त जिसमें, ऐसे अपने और पराये द्रव्य-प्राणों का घात होना द्रव्यहिंसा है।

व्यवहार में जिसे हिंसा कहते हैं—जैसे किसी को मताना, दुःख देना आदि वह हिंसा न हो, यह बात नहीं है वह तो हिंसा है ही, क्योंकि उसमें प्रमाद का योग रहता है। आचार्य उमास्वामी ने 'प्रमत्त योगात् प्राणव्यपयोग हिंसा' कहा है। प्रमाद के योग में प्राणियों के द्रव्य और भाव प्राणों का घात होना हिंसा है। उनका प्रमाद :

<sup>१</sup> पुस्तकसंग्रहालय

<sup>२</sup> प्रवचनसार आचार्य मुन्दमुन्द

आशय मोह-राग द्वेष आदि विकारो से ही है। अतः उक्त कथन मे द्रव्य-भाव मे दोनो प्रकार की हिंसा समाहित हो जाती है। परन्तु हमारा लक्ष्य प्रायः बाह्य हिंसा पर केन्द्रित रहता है, अतरंग मे होने वाली भावहिंसा की ओर नहीं जा पाता है, अतः यहाँ पर विशेषकर अतरंग में होने वाली रागादि भाव रूप भावहिंसा की ओर ध्यान आकर्षित किया गया है।

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि तीव्र राग तो हिंसा है पर मृद राग को हिंसा क्यों कहते हो ? किन्तु जब राग हिंसा है तो मृद राग अहिंसा कैसे हो जायगा, वह भी तो राग की ही एक दशा है। यह बात अवश्य है कि मृद राग मृद हिंसा है और तीव्र राग तीव्र हिंसा है। अतः यदि हम हिंसा का पूर्ण त्याग नहीं कर सकते हैं तो उसे मृद तो करना ही चाहिए। राग जितना घटे उतना ही अच्छा है, पर उसके सद्भाव को धर्म कहा जा सकता है। धर्म तो राग-द्वेष-मोह का अभाव ही है और वही अहिंसा है, जिसे परम धर्म कहा जाता है।

एक यह प्रश्न भी संभव है कि ऐसी अहिंसा पूर्णतः तो साधु के भी संभव नहीं है। अतः सामान्य जनो (श्रावको) को तो दया रूप (दूसरो को वचाने का भाव) अहिंसा ही सच्ची है। आचार्य अमृतचन्द्र ने श्रावक के आचरण के प्रकरण मे ही इस बात को लेकर यह सिद्ध कर दिया है कि अहिंसा दो प्रकार की नहीं होती। अहिंसा को जीवन मे उतारने के स्तर कई हो सकते हैं। हिंसा तो हिंसा ही रहेगी। यदि कोई पूर्ण हिंसा का त्यागी नहीं हो सकता तो

अल्प हिंसा का त्याग करे, पर जो हिंसा वह छोड़ न सके उसे अहिंसा तो नहीं माना जा सकता है । यदि हम पूर्णतः हिंसा का त्याग नहीं कर सकते तो अशत. त्याग करना चाहिए । यदि वह भी न कर सके तो कम से कम हिंसा में धर्म मानना और कहना तो छोड़ना चाहिए । शुभ राग, राग होने से हिंसा में आता है और उसे धर्म नहीं माना जा सकता ।

यहाँ एक महत्वपूर्ण प्रश्न हो सकता है कि जब मारने के भाव हिंसा हैं तो बचाने के भाव का नाम अहिंसा होगा ? और शास्त्रों में उसे मारने के भाव की अपेक्षा मद कपाय एव शुभ भाव रूप होने से व्यवहार से अहिंसा कहा भी है । परन्तु निश्चय से ऐसा नहीं है तथा यही बात तो जैनदर्शन में सूक्ष्मता में समझने की है । जैन दर्शन का कहना है कि मारने का भाव तो हिंसा है ही किन्तु बचाने का भाव भी निश्चय से हिंसा ही है क्योंकि वह भी रागभाव ही है और राग चाहे वह किसी भी प्रकार का क्यों न हो, हिंसा ही है । पूर्व में हिंसा की परिभाषा में राग की उत्पत्ति मात्र को हिंसा बताया जा चुका है । यद्यपि बचाने का राग मारने के राग की अपेक्षा प्रशस्त है तथापि है तो राग ही । राग तो आग है । आग चाहे नोम की हो या चन्दन की—जलायेगी ही । उसी प्रकार सर्व प्रकार का राग हिंसात्म्य ही होता है । अहिंसा तो वीतराग परिणति का नाम है, शुभाशुभ राग का नाम नहीं । यद्यपि मारने के भाव में पाप का बंध होना है और बचाने के भाव में पुण्य का, तथापि होना तो बंध है, बंध का अभाव नहीं ।

धर्म तो वध का अभाव करने वाला है, अतः वध के कारण को धर्म कैसे कहा जा सकता है ? अतः वीतराग भाव ही अहिंसा है, वस्तु का स्वभाव होने से वही धर्म है, और मुक्ति का कारण भी वही है। वचाने के भाव को हिंसा कहने में एक और रहस्य अन्तर्गर्भित है। वह यह है कि जब कोई अज्ञानी जीव किसी अन्य जीव को वस्तुतः मार तो सकता नहीं, किन्तु मारने की बुद्धि करता है तब उसकी वह बुद्धि तथ्य के विपरीत होने से मिथ्या है, उसी प्रकार जब कोई जीव किसी को वचा तो नहीं सकता किन्तु वचाने की बुद्धि करता है, तब उसकी यह वचाने की बुद्धि भी उससे कम मिथ्या नहीं है। मिथ्या होने में दोनों में समानता है। मिथ्यात्व सबसे बड़ा पाप है, जो दोनों में समान रूप से विद्यमान है। तो भी वचाने का भाव पुण्य का कारण है और मारने का भाव पाप का कारण है। ये दोनों प्रकार के भाव भूमिकानुसार ज्ञानियों में भी पाए जाते हैं। यद्यपि उनकी श्रद्धा में वे हेय ही हैं तथापि चरित्र की कमजोरी के कारण आए बिना भी नहीं रहते।

उक्त तथ्य को आचार्यकल्प पंडित टोडरमलजी ने २१० वर्ष पूर्व निम्नानुसार व्यक्त किया है —

“तहाँ अन्य जीवनि की जीवावने का वा सुखी करने का अध्यवसाय होय सो तो पुण्य-वध का कारण है, अर मारने का वा दुखी करने का अध्यवसाय होय सो पाप वध का कारण है। हिंसा विषे मारने की बुद्धि होय सो वाका आयु पूरा हुवा बिना मरै नाही, अपनी द्वेष परिणति

करि आप ही पाप बाध है । अहिंसा (व्यवहार अहिंसा) विषे रक्षा करने की बुद्धि होय सो बाका आयु अवशेष बिना जीवै नाही, अपनी प्रशस्त राग परिणति करि आप ही पुण्य बाध है । ऐसे ए दोऊ हेय हैं । जहाँ बीतराग होय दृष्टा-ज्ञाता प्रवर्तै, तहाँ (वास्तविक अहिंसा होने से) निर्वन्ध है । सो उपादेय है । सो ऐसी दशा न होइ, तावत् प्रशस्त राग-रूप प्रवर्तौ, परन्तु श्रद्धान तो ऐसा राखो—यहु भी बध का कारण है, हेय है । श्रद्धान विषे याकी मोक्षमार्ग जानै मिथ्यादृष्टि ही हो है ।”<sup>१</sup>

जैन दर्शन के अनेकान्तिक दृष्टिकोण मे उपयुक्त अहिंसा के सम्बन्ध मे यह आरोप भी नहीं लगाया जा सकता है यदि उक्त अहिंसा को ही व्यवहारिक जीवन में उपादेय मान लेंगे तो फिर देश, समाज, घरबार, यहां तक कि अपनी मा-बहिन की इज्जत बचाना भी सम्भव न होगा । क्योंकि प्रथम तो ‘कोई व्यक्ति किसी का जीवन-मरण, सुख-दुःख कर ही नहीं सकता’, इस सत्य की स्वीकृति के उपरान्त यह प्रश्न उठना ही नहीं चाहिए, हमारे भूमिका-नुसार ज्ञानी जीवों के भी रक्षा आदि के भाव हेयबुद्धिपूर्वक आए बिना नहीं रहते । ज्ञानी गृहस्थों के जीवन मे अहिंसा और हिंसा का क्या रूप विद्यमान रहता है, इसका विस्तृत वर्णन जैनाचार ग्रन्थों मे मिलना है तथा उसके प्रायोगिक रूप के दर्शन जैन पुराणों के परिशीलन मे किए जा सकते हैं । यहाँ-उमकी विस्तृत समीक्षा के लिए अवकाश नहीं है ।

<sup>१</sup> मातृमार्ग प्रसागत, ममो प्रयमाना, शिन्नी, ३३२-३३





## अनेकान्त और स्याद्वाद

वस्तु का स्वरूप अनेकान्तात्मक है। अनेक गुण-धर्मों से युक्त है। अनन्त अनेकान्त है और वस्तु के अनेकान्त वाली सापेक्ष कथन पद्धति को स्याद्वाद और स्याद्वाद में द्योत्य-द्योतक सम्बन्ध है।



अनेकान्त शब्द 'अनेक' और 'अन्त' दो शब्दों से मिलकर बना है। अनेक का अर्थ होता है - एक से अधिक। एक से अधिक दो भी हो सकते हैं और अनन्त भी। दो और अनन्त के बीच में अनेक अर्थ सम्भव हैं। तथा अन्त का अर्थ है धर्म अर्थात् गुण। प्रत्येक वस्तु में अनन्त गुण विद्यमान है, अतः जहाँ अनेक का अर्थ अनन्त होगा वहाँ अन्त का अर्थ गुण लेना चाहिये। इस व्याख्या के अनुसार अर्थ होगा - अनन्तगुणात्मक वस्तु ही अनेकान्त है। किन्तु जहाँ अनेक का अर्थ दो लिया जायगा वहाँ अन्त का अर्थ धर्म होगा। तब यह अर्थ होगा - परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले दो धर्मों का एक ही वस्तु में होना अनेकान्त है।

स्यात्कार का प्रयोग धर्मों में होता है, गुणों में नहीं। सर्वत्र ही स्यात्कार का प्रयोग धर्मों के साथ किया है, कहीं भी अनुजीवी गुणों के साथ नहीं। यद्यपि 'धर्म' शब्द का सामान्य अर्थ गुण होता है, शक्ति आदि नामों से भी उसे अभिहित किया जाता है, तथापि गुण और धर्म में कुछ अन्तर है। प्रत्येक वस्तु में अनन्त शक्तियाँ हैं, जिन्हें गुण या धर्म कहते हैं। उनमें से जो शक्तियाँ परस्पर विरुद्ध प्रतीत होती हैं या मापेश होती हैं, उन्हें धर्म कहते हैं। जैसे - नित्यता-अनित्यता, एकता-अनेकता, सत्-असत्, भिन्नता-अभिन्नता, आदि। जो शक्तियाँ विरोधाभास में रहित हैं, निरपेक्ष हैं, उन्हें गुण कहते हैं। जैसे - आत्मा के ज्ञान, दर्शन, मुक्त आदि, पुद्गल के रूप, रस, गंध आदि।

१. वैश्व मिश्रान्त योग, भाग ४, पृष्ठ ५०१

जिन गुणों में परस्पर कोई विरोध नहीं है, एक वस्तु में उनकी एक साथ सत्ता तो सभी वादी-प्रतिवादी सहज स्वीकार कर लेते हैं, किन्तु जिनमें विरोध-सा प्रतिभासित होता है, उन्हें स्याद्वादी ही स्वीकार करते हैं। इतर जन उनमें से किसी एक पक्ष को ग्रहण कर पक्षपाती हो जाते हैं। अतः अनेकान्त की परिभाषा में परस्पर विरुद्ध शक्तियों के प्रकाशन पर विशेष बल दिया गया है।

प्रत्येक वस्तु में परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले अनेक युगल (जोड़े) पाये जाते हैं, अतः वस्तु केवल अनेक धर्मों (गुणों) का ही पिण्ड नहीं है - किन्तु परस्पर विरोधी दिखने वाले अनेक धर्म-युगलों का भी पिण्ड है। उन परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले धर्मों को स्याद्वाद अपनी सापेक्ष शैली से प्रतिपादन करता है।

प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म हैं। उन सब का कथन एक साथ तो सम्भव नहीं है - क्योंकि शब्दों की शक्ति सीमित है, वे एक समय में एक ही धर्म को कह सकते हैं। अतः अनन्त धर्मों में एक विवक्षित धर्म मुख्य होता है जिसका कि प्रतिपादन किया जाता है, बाकी अन्य सभी धर्म गौण होते हैं, क्योंकि उनके सम्बन्ध में अभी कुछ नहीं कहा जा रहा है। यह मुख्यता और गौणता वस्तु में विद्यमान धर्मों की अपेक्षा नहीं, किन्तु वक्ता की इच्छानुसार होती है। विवक्षा-अविवक्षा वाणी के भेद है, वस्तु के नहीं। वस्तु में तो सभी धर्म प्रति समय अपनी पूरी हैसियत से विद्यमान रहते हैं, उनमें मुख्य-गौण का कोई प्रश्न ही नहीं है, क्य



“अनेकान्तमयी वस्तु का कथन करने की पद्धति स्याद्वाद है । किसी भी एक शब्द या वाक्य के द्वारा सारी की सारी वस्तु का युगपत् कथन करना अशक्य होने से प्रयोजनवश कभी एक धर्म को मुख्य करके कथन करते हैं और कभी दूसरे को । मुख्य धर्म को सुनते हुए श्रोता के अन्य धर्म भी गौण रूप से स्वीकार होते रहे, उनका निषेध न होने पावे, इस प्रयोजन से अनेकान्तवादी अपने प्रत्येक वाक्य के साथ स्यात् या कथंचित् शब्द का प्रयोग करता है <sup>१</sup> ।”

कुछ विचारक कहते हैं कि स्याद्वाद शैली में ‘भी’ का प्रयोग है, ‘ही’ का नहीं । उन्हें ‘भी’ में समन्वय की सुगंध और ‘ही’ में हठ की दुर्गन्ध आती है, पर यह उनका बौद्धिक भ्रम ही है । स्याद्वाद शैली में जितनी आवश्यकता ‘भी’ के प्रयोग की है, उससे कम आवश्यकता ‘ही’ के प्रयोग की नहीं । ‘भी’ और ‘ही’ का समान महत्त्व है ।

‘भी’ समन्वय की सूचक न होकर ‘अनुक्त’ की सत्ता की सूचक है और ‘ही’ आग्रह की सूचक न होकर ‘दृढता’ की सूचक है । इनके प्रयोग का एक तरीका है और वह है — जहाँ अपेक्षा न बताकर मात्र यह कहा जाता है कि ‘किसी अपेक्षा’<sup>२</sup> वहाँ ‘भी’ लगाना जरूरी है और जहाँ अपेक्षा स्पष्ट बता दी जाती है वहाँ ‘ही’ लगाना अनिवार्य है ।

<sup>१</sup> जिनेन्द्र मिद्धान्त कोश, भाग ४, पृष्ठ ४६७

[ भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन ]

<sup>२</sup> ‘किसी अपेक्षा’ के भाव को स्यात् या कथंचित् शब्द प्रकट करते हैं ।



या जाय इसके लिए 'भी' का प्रयोग है, अनेक मिथ्या ज्ञान्तो के जोड़-तोड़ के लिए नहीं ।

इसी प्रकार 'ही' का प्रयोग 'आग्रही' का प्रयोग न कर इस बात को स्पष्ट करने के लिए है कि अश के बारे जो कहा गया है, वह पूर्णतः सत्य है । उस दृष्टि से वस्तु सी ही है, अन्य रूप नहीं ।

समन्तभद्रादि आचार्यों ने पद-पद पर 'ही' का प्रयोग किया है<sup>१</sup> । 'ही' के प्रयोग का समर्थन श्लोकवार्तिक में इस प्रकार किया है -

वाक्येऽवधारण तावदनिष्ठार्थ निवृत्तये ।

कर्तव्यमन्ययानुक्तसमत्वात्तस्य कुत्रचित् ॥

वाक्यो में 'ही' का प्रयोग अनिष्ट अर्थ की निवृत्ति और ढंता के लिए करना ही चाहिए, अन्यथा कही-कही वह वाक्य ही कहा गया सरीखा समझा जाता है<sup>२</sup> । युक्त्यनुशासन लोक ४१-४२ में आचार्य समन्तभद्र ने भी इसी प्रकार का ताव व्यक्त किया है ।

इसी सन्दर्भ में सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्रजी जखते हैं -

“इसी तरह वाक्य में एवकार (ही) का प्रयोग न करने र भी सर्वथा एकान्त को मानना पड़ेगा, क्योंकि उस स्थिति

सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादि चतुष्टयात् ।

असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥

— आप्तमीमांसा, श्लोक १५

<sup>१</sup> श्लोकवार्तिक, अ० १, सूत्र ६, श्लोक ५३

मे अनेकान्त का निराकरण अवश्यम्भावी है। जैसे - 'उपयोग लक्षण जीव का ही है' - इस वाक्य में एवकार (ही) होने से यह सिद्ध होता है कि उपयोग लक्षण अन्य किसी का न होकर जीव का ही है, अतः यदि इसमें से 'ही' को निकाल दिया जाय तो उपयोग अजीव का भी लक्षण हो सकता है<sup>१</sup> ।"

प्रमाण वाक्य में मात्र स्यात् पद का प्रयोग होता है, किन्तु नय वाक्य में स्यात् पद के साथ-साथ एव (ही) का प्रयोग भी आवश्यक है<sup>२</sup> । 'ही' सम्यक् एकान्त की सूचक है और 'भी' सम्यक् अनेकान्त की ।

यद्यपि जैन दर्शन अनेकान्तवादी दर्शन कहा जाता है, तथापि यदि उसे सर्वथा अनेकान्तवादी माने तो यह भी तो एकान्त हो जायगा । अतः जैन दर्शन में अनेकान्त में भी अनेकान्त को स्वीकार किया गया है । जैन दर्शन सर्वथा न एकान्तवादी है न सर्वथा अनेकान्तवादी । वह कथंचित् एकान्तवादी और कथंचित् अनेकान्तवादी है । इसी का नाम अनेकान्त में अनेकान्त है । कहा भी है :-

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधन ।

अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽर्पितान्नयात्<sup>३</sup> ॥

प्रमाण और नय है साधन जिसके, ऐसा अनेकान्त भी अनेकान्त स्वरूप है, क्योंकि सर्वांशग्राही प्रमाण की अपेक्षा

<sup>१</sup> जैन न्याय, पृष्ठ ३०० [भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन]

<sup>२</sup> नयत्रक, पृष्ठ १२६ [भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन]

<sup>३</sup> मयंभूस्तोत्र, श्लोक १०३ (धरनाथ स्तुति, श्लोक १८)

वस्तु अनेकान्तस्वरूप एव अशङ्काही नय की अपेक्षा वस्तु एकान्तरूप सिद्ध है ।

जैन दर्शन के अनुसार एकान्त भी दो प्रकार का होता है और अनेकान्त भी दो प्रकार का — यथा सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्त, सम्यक् अनेकान्त और मिथ्या अनेकान्त । निरपेक्ष नय मिथ्या एकान्त है और सापेक्ष नय सम्यक् एकान्त है तथा सापेक्ष नयों का समूह अर्थात् श्रुत-प्रमाण सम्यक् अनेकान्त है और निरपेक्ष नयों का समूह अर्थात् प्रमाणाभास मिथ्या अनेकान्त है । कहा भी है —

जं वत्थु अण्येयन्त, एयत त पि होदि सविपेक्ख ।

सुयणाणेण णएहि य, णिरवेक्ख दीसदे णेव' ॥

जो वस्तु अनेकान्त, रूप है वही सापेक्ष दृष्टि से एकान्त रूप भी है । श्रुतज्ञान की अपेक्षा अनेकान्त रूप है और नयों की अपेक्षा एकान्त रूप है । विना अपेक्षा के वस्तु का रूप नहीं देखा जा सकता है ।

अनेकान्त में अनेकान्त की सिद्धि करते हुए अकलकदेव लिखते हैं —

“यदि अनेकान्त को अनेकान्त ही माना जाय और एकान्त का सर्वथा लोप किया जाय तो सम्यक् एकान्त के अभाव में, शाखादि के अभाव में वृक्ष के अभाव की तरह, तत्समुदायरूप अनेकान्त का भी अभाव हो जायगा । अतः यदि एकान्त ही स्वीकार कर लिया जावे तो फिर

१ कार्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा २६१



अविनाभावी इतर धर्मों का लोप होने पर प्रकृत शेष का भी लोप होने से सर्व लोप का प्रसंग प्राप्त होगा<sup>१</sup> ।”

सम्यगेकान्त नय है और सम्यगनेकान्त प्रमाण<sup>२</sup> । अनेकान्तवाद सर्वनयात्मक है । जिस प्रकार विखरे हुए मोतियों को एक सूत्र में पिरो देने से मोतियों का सुन्दर हार बन जाता है, उसी प्रकार भिन्न-भिन्न नयों को स्याद्वादरूपी सूत्र में पिरो देने से सम्पूर्ण नय श्रुतप्रमाण कहे जाते हैं<sup>३</sup> ।

परमागम के बीजस्वरूप अनेकान्त में सम्पूर्ण नयों (सम्यक् एकान्तो) का विलास है, उसमें एकान्तों के विरोध को समाप्त करने की सामर्थ्य है<sup>४</sup>, क्योंकि विरोध वस्तु में नहीं, अज्ञान में है । जैसे - एक हाथी को अनेक जन्मान्व व्यक्ति छूकर जानने का यत्न करे और जिसके हाथ में हाथी का पैर आ जाय वह हाथी को खम्भे के समान, पेट पर हाथ फेरने वाला दीवान के समान, कान पकड़ने वाला मूष के समान और मूँड पकड़ने वाला केले के स्तम्भ के समान कहे तो वह सम्पूर्ण हाथी के बारे में सही नहीं होगा । क्योंकि देगा है अण और कहा गया सर्वाण को ।

यदि अण देखकर अण का ही कथन करे तो गलत नहीं होगा । जैसे - यदि यह कहा जाय कि हाथी का पैर खम्भे के समान है, कान मूष के समान है, पेट दीवान के समान है

<sup>१</sup> राजवाणिश, अ० १, सूत्र ६ की टीका

<sup>२</sup> वही, अ० १ सूत्र ६ की टीका

<sup>३</sup> स्याद्वादम (गी, श्लोक ३० की टीका

<sup>४</sup> पुरादामिद्धमुत्तर, श्लोक २

तो कोई असत्य नहीं, क्योंकि यह कथन सापेक्ष है और सापेक्ष नय सत्य होते हैं, अकेला पैर हाथी नहीं है, अकेला पेट भी हाथी नहीं है, इसी प्रकार कोई भी अकेला अग अगी को व्यक्त नहीं कर सकता है ।

‘स्यात्’ पद के प्रयोग से यह स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ जो कथन किया जा रहा है, वह अश के सम्बन्ध में है, पूर्ण वस्तु के सम्बन्ध में नहीं । हाथी और हाथी के अंगों के कथन में ‘ही’ और ‘भी’ का प्रयोग इस प्रकार होगा —

हाथी किसी अपेक्षा दीवाल के समान भी है, किसी अपेक्षा खम्भे के समान भी है, और किसी अपेक्षा सूप के समान भी है । यहाँ अपेक्षा बताई नहीं गई है, मात्र इतना कहा गया है कि ‘किसी अपेक्षा’, अतः ‘भी’ लगाना आवश्यक हो गया । यदि हम अपेक्षा बताते जावे तो ‘ही’ लगाना अनिवार्य हो जायगा, अन्यथा भाव स्पष्ट न होगा, कथन में दृढता नहीं आयेगी, जैसे हाथी का पैर खम्भे के समान ही है, कान सूप के समान ही है, और पेट दीवाल के समान ही है ।

उक्त कथन अश के बारे में पूर्ण सत्य है, अतः ‘ही’ लगाना आवश्यक है तथा पूर्ण के बारे में आशिक सत्य है, अतः ‘भी’ लगाना जरूरी है ।

जहाँ ‘स्यात्’ पद का प्रयोग न भी हो तो भी विवेकी जनो को यह समझना चाहिये कि वह अनुक्त (साइलेन्स) है । कसायपाहुड में इस सम्बन्ध में स्पष्ट लिखा है :-

“स्यात् शब्द के प्रयोग का अभिप्राय रखने वाला वक्ता यदि स्यात् शब्द का प्रयोग न भी करे तो भी उसके अर्थ का ज्ञान हो जाता है । अतएव स्यात् शब्द का प्रयोग नहीं करने पर भी कोई दोष नहीं है । कहा भी है — स्यात् शब्द के प्रयोग की प्रतिज्ञा का अभिप्राय रखने से ‘स्यात्’ शब्द का अप्रयोग देखा जाता है ।”

यद्यपि प्रत्येक वस्तु अनेक परस्पर विरोधी धर्म-युगलों का पिण्ड है तथापि वस्तु में सम्भाव्यमान परस्पर विरोधी धर्म ही पाये जाते हैं, असम्भाव्य नहीं । अन्यथा आत्मा में नित्यत्व-अनित्यत्वादि के समान चेतन-अचेतनत्व धर्मों की सम्भावना का प्रसंग आयेगा । इस बात को ‘धवला’ में इस प्रकार स्पष्ट किया है -

“प्रश्न - जिन धर्मों का एक आत्मा में एक साथ रहने का विरोध नहीं है, वे रहे, परन्तु सम्पूर्ण धर्म तो एक साथ एक आत्मा में रह नहीं सकते ?

उत्तर - कौन ऐसा कहता है कि परस्पर विरोधी और अविरोधी समस्त धर्मों का एक साथ एक आत्मा में रहना सम्भव है ? यदि सम्पूर्ण धर्मों का एक साथ रहना मान लिया जावे तो परस्पर विरुद्ध चैतन्य-अचैतन्य, भव्यत्व-अभव्यत्व आदि धर्मों का एक साथ आत्मा में रहने का प्रसंग आ जायेगा । इसलिए सम्पूर्ण परस्पर विरोधी धर्म एक आत्मा में रहते हैं, अनेकान्त का यह अर्थ

१ जैनेन्द्र मिद्धान्न कोश, भाग ४, पृष्ठ ५०१

नहीं समझना चाहिए, किन्तु जिन धर्मों का जिस आत्मा में अत्यन्त अभाव नहीं, वे धर्म उस आत्मा में किसी काल और किसी क्षेत्र की अपेक्षा युगपत् भी पाये जा सकते हैं, ऐसा हम मानते हैं<sup>१</sup> ।”

अनेकान्त और स्याद्वाद का प्रयोग करते समय यह सावधानी रखना बहुत आवश्यक है कि हम जिन परस्पर विरोधी धर्मों की सत्ता वस्तु में प्रतिपादित करते हैं, उनकी सत्ता वस्तु में सम्भावित है भी या नहीं; अन्यथा कही हम ऐसा भी न कहने लगे कि कथञ्चित् जीव चेतन है व कथञ्चित् अचेतन भी । अचेतनत्व की जीव में सम्भावना नहीं है, अतः यहाँ अनेकान्त बताते समय अस्ति-नास्ति के रूप में घटाना चाहिए । जैसे - जीव चेतन (ज्ञान-दर्शन स्वरूप) ही है, अचेतन नहीं ।

वस्तुतः चेतन और अचेतन तो परस्पर विरोधी धर्म हैं और नित्यत्व-अनित्यत्व परस्पर विरोधी नहीं, विरोधी प्रतीत होने वाले धर्म हैं, वे परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं, है नहीं । उनकी सत्ता एक द्रव्य में एक साथ पाई जाती है । अनेकान्त परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले धर्मों का प्रकाशन करता है ।

जिनेन्द्र भगवान का स्याद्वादरूपी नयचक्र अत्यन्त पैनी धार वाला है। इसे अत्यन्त सावधानी से चलाना चाहिए, अन्यथा धारण करने वाले का ही मस्तक भंग हो सकता

---

<sup>१</sup> धवला पु० १, खण्ड १, भाग १, सूत्र ११, पृष्ठ १६७.

है<sup>१</sup> । इसे चलाने के पूर्व नयचक्र चलाने में चतुर गुरुओं की शरण लेना चाहिये<sup>२</sup> । उनके मार्गदर्शन में जिनवाणी का मर्म समझना चाहिए ।

अनेकान्त और स्याद्वाद सिद्धान्त इतना गूढ़ व गम्भीर है कि इसे गहराई से और सूक्ष्मता से समझे बिना इसकी तह तक पहुँचना असम्भव है, क्योंकि ऊपर-ऊपर से देखने पर यह एकदम गलत सा प्रतीत होता है । इस सम्बन्ध में हिन्दू विश्वविद्यालय, काशी के दर्शन-शास्त्र के भूतपूर्व प्रधानाध्यापक श्री फणिभूषण अधिकारी ने लिखा है :-

“जैन धर्म के स्याद्वाद सिद्धांत को जितना गलत समझा गया है, उतना किसी अन्य सिद्धान्त को नहीं । यहाँ तक कि शंकराचार्य भी इस दोष से मुक्त नहीं हैं, उन्होंने भी इस सिद्धान्त के प्रति अन्याय किया है । यह बात अल्पज्ञ पुरुषों के लिए क्षम्य हो सकती थी, किन्तु यदि मुझे कहने का अधिकार है तो मैं भारत के इस महान् विद्वान् के लिए तो अक्षम्य ही कहूँगा, यद्यपि मैं इस महर्षि को अतीव आदर की दृष्टि से देखता हूँ । ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने इस धर्म के दर्शन-शास्त्र के मूल ग्रन्थों के अध्ययन करने की परवाह नहीं की<sup>३</sup> ।”

<sup>१</sup> अत्यन्तविशिष्टा, दुरामद जिनवरम्य नयनप्रम् ।

गच्छति धार्यमाण मूर्धनि भटिति दुविदग्धानाम् ॥

—गुह्यार्थसिद्धयुपाय, श्लोक १६

<sup>२</sup> गुरुओं भवति शरण प्रबुद्धनयनप्रमचारा । —वगी, श्लोक १८

<sup>३</sup> तीर्थं वदमान, पृष्ठ ६०

[श्री बी० टी० ग्रन्थ प्रकाशन समिति, इन्दौर]

हिन्दी के प्रसिद्ध समालोचक आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी लिखते हैं -

“प्राचीन दर्जे के हिन्दू धर्मावलम्बी बड़े-बड़े शास्त्री तक अब भी नहीं जानते कि जैनियों का स्याद्वाद किस चिड़िया का नाम है<sup>१</sup> ।”

श्री महामहोपाध्याय सत्य सम्प्रदायाचार्य प० स्वामी राममिश्रजी शास्त्री, प्रोफेसर, संस्कृत कॉलेज, वाराणसी लिखते हैं -

“मैं कहाँ तक कहूँ, बड़े-बड़े नामी आचार्यों ने अपने ग्रन्थों में जो जैनमत का खण्डन किया है वह ऐसा किया है जिसे सुन-देख हमी आती है, स्याद्वाद यह जैन धर्म का अभेद्य किला है, उसके अन्दर वादी-प्रतिवादियों के मायामयी गोले नहीं प्रवेश कर सकते ।

जैन धर्म के सिद्धान्त प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञान और धार्मिक पद्धति के अभ्यासियों के लिए बहुत महत्त्वपूर्ण हैं । इस स्याद्वाद से सर्व सत्य विचारों का द्वार खुल जाता है<sup>२</sup> ।”

संस्कृत के उद्भट विद्वान् डॉ० गगानाथ झा के विचार भी द्रष्टव्य हैं -

<sup>१</sup> तीर्थंकर वर्द्धमान, पृष्ठ ६२

[श्री वी० नि० ग्रन्थ प्रकाशन समिति, इन्दौर]

<sup>२</sup> वही

जब से मैने शकराचार्य द्वारा जैन सिद्धान्त का गडन पढ़ा है तब से मुझे विश्वास हुआ कि इस सिद्धान्त में बहुत कुछ है जिसे वेदान्त के आचार्य ने नहीं समझा और जो कुछ अब तक जैन धर्म को जान सका है उसमें मेरा दृढ़ विश्वास हुआ है कि यदि वे जैन धर्म को उसके मूल ग्रन्थों में देखने का कष्ट उठाते तो उन्हें जैन धर्म का विरोध करने की कोई बात नहीं मिलती ' । "

'स्यात्' पद का ठीक-ठीक अर्थ समझना अत्यन्त आवश्यक है । इसके सम्बन्ध में बहुत भ्रम प्रचलित हैं—कोई स्यात् का अर्थ सशय करते हैं, कोई शायद, तो कोई सम्भावना । उस तरह से स्याद्वाद को शायदवाद, सशयवाद, या सम्भावनाववाद बना देते हैं । 'स्यात्' शब्द 'तिङन्त' न होकर 'निपात' है । वह सदेह का वाचक न होकर एक निश्चित अपेक्षा का वाचक है । 'स्यात्' शब्द को स्पष्ट करने हुए तार्किकचूडामणि आचार्य समन्तभद्र लिखते हैं :-

वास्येष्वनेकाद्योती गम्य प्रति विशेषण ।

स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात् तत्रकेवनिनामपि<sup>१</sup> । १०३ ॥

'स्यात्' शब्द निपात है । वाक्यों में प्रमुख यह शब्द अनेकान्त का धोतक वस्तुस्वरूप का विशेषण है ।

<sup>१</sup> नीयंरर वदंमान, पृष्ठ ६४

<sup>२</sup> अत्यन्तमात्रा, श्लोक १०३

शायद, सणय और सम्भावना मे एक अनिश्चय है; अनिश्चय अज्ञान का सूचक है । स्याद्वाद मे कही भी अज्ञान की भूलक नहीं है । वह जो कुछ कहता है, दृढ़ता के साथ कहता है; वह कल्पना नहीं करता, सम्भावनाएँ व्यक्त नहीं करता ।

श्री प्रो० आनन्द शकर बाबू भाई ध्रुव लिखते हैं -

“महावीर के सिद्धान्त मे बताया गये स्याद्वाद को कितने ही लोग सणयवाद कहते है, इसे मैं नहीं मानता । स्याद्ववाद सणयवाद नहीं है, किन्तु वह एक दृष्टि-बिन्दु हमको उपलब्ध करा देता है । विश्व का किस रीति से अवलोकन करना चाहिये यह हमे सिखाता है । यह निश्चय है कि विविध दृष्टि-बिन्दुओं द्वारा निरीक्षण किये बिना कोई भी वस्तु सम्पूर्ण स्वरूप मे आ नहीं सकती । स्याद्वाद (जैन धर्म) पर आक्षेप करना यह अनुचित है<sup>१</sup> ।”

आचार्य समन्तभद्र ने स्याद्वाद को केवलज्ञान के समान सर्वतत्त्व प्रकाशक माना है । भेद मात्र प्रत्यक्ष और परोक्ष का है<sup>२</sup> ।

<sup>१</sup> तीर्थंकर चन्द्रमान, पृष्ठ ६४

[श्री० बी० नि० ग्रन्थ प्रकाशन समिति, इन्दौर]

<sup>२</sup> स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च, ह्यवस्त्वन्यतम भवेत् ॥

— आप्तमीमांसा, श्लोक १०५



अनेकान्त और स्याद्वाद का सिद्धान्त वस्तुस्वप्न के सही रूप का दिग्दर्शन करने वाला होने में आत्म-ज्ञान्ति के साथ-साथ विश्व ज्ञान्ति का भी प्रतिष्ठापक सिद्धान्त है। इस सम्बन्ध में मुप्रसिद्ध ऐतिहासिक विद्वान एव राष्ट्रकवि रामधारीसिंह 'दिनकर' लिखते हैं :-

"इसमें कोई सन्देह नहीं कि अनेकान्त का अनुमधान भारत की अहिंसा साधना का चरम उत्कर्ष है और सारा ससार इसे जितनी ही शीघ्र अपनायेगा, विश्व में ज्ञान्ति भी उतनी ही शीघ्र स्थापित होगी" ।



मित्र और शत्रु राग-द्वेष की उपज है। मित्र रागियों के होते हैं और शत्रु द्वेषियों के। धीनरागियों का कौन मित्र और कौन शत्रु ? शत्रु-मित्र के प्रति ममभाव का अर्थ ही शत्रु-मित्र का अभाव है ।

<sup>१</sup> मन्दारि के चार अध्याय, पृष्ठ १३७

## श्रावक की जीवन-धारा

समस्त जगत् दो धाराओं में विभक्त है - एक भौतिक दूसरी आध्यात्मिक । भौतिक धारा का प्रवाह पूर्ण स्वच्छन्दता की ओर अग्रसर है, जिसकी चरम परिणति से सारा विश्व अस्त है । आध्यात्मिक ज्योति भी अपनी क्षीणतम स्थिति में टिमटिमा रही है । दोनों की स्थिति क्या है, इसकी अपेक्षा दोनों की परिणति क्या है, इसका निर्णय अधिक महत्त्व रखता है ।

प्रश्न यह नहीं है कि कौन-सी धारा तेज है और कौन-सी मन्द ? प्रश्न यह है कि दोनों की प्रकृति क्या है ?

भौतिक धारा भोगमय धारा है । असीम और अनन्त भोग ही उसका लक्ष्य है । आध्यात्मिक धारा त्यागमय है और सर्व पर का त्याग एवं एक आत्मनिष्ठता ही उसका सर्वस्व है ।

दोनों ही धाराएँ एकदम परस्पर विरुद्ध पथानुगामी हैं । एक कहती है कि भोग और आनन्द में सीमा कैसी, सीमा की बाधा में रहते हुए तृप्ति कहा तथा तृप्ति बिना आनन्द कैसा, दूसरी कहती है कि भोग में आनन्द कैसा, आनन्द तो आत्मा की वस्तु है, अतः आनन्द प्राप्ति के मार्ग में भोग का कोई स्थान नहीं है । तात्पर्य यह है कि भौतिक धारा को भोग में तनिक भी मर्यादा स्वीकार नहीं तथा आध्यात्मिक धारा को भोग की अणु मात्र भी उपस्थिति स्वीकार नहीं है ।

अनेकान्त और स्याद्वाद का सिद्धान्त वस्तुस्वरूप के सही रूप का दिग्दर्शन करने वाला होने से आत्म-शान्ति के साथ-साथ विश्व शान्ति का भी प्रतिष्ठापक सिद्धान्त है। इस सम्बन्ध में सुप्रसिद्ध ऐतिहासिक विद्वान एवं राष्ट्रकवि रामधारीसिंह 'दिनकर' लिखते हैं :-

"इसमें कोई सन्देह नहीं कि अनेकान्त का अनुमधान भारत की अहिंसा साधना का चरम उत्कर्ष है और सारा ससार इसे जितनी ही शीघ्र अपनायेगा, विश्व में शान्ति भी उतनी ही शीघ्र स्थापित होगी" ।



मित्र और शत्रु राग-द्वेष की उपज है। मित्र रागियों के होते हैं और शत्रु द्वेषियों के। धीनरागियों का कौन मित्र और कौन शत्रु ? शत्रु-मित्र के प्रति ममभाव का अर्थ ही शत्रु-मित्र का अभाव है ।

## श्रावक की जीवन-धारा

समस्त जगत् दो धाराओं में विभक्त है - एक भौतिक दूसरी आध्यात्मिक । भौतिक धारा का प्रवाह पूर्ण स्वच्छन्दता की ओर अग्रसर है, जिसकी चरम परिणति से सारा विश्व त्रस्त है । आध्यात्मिक ज्योति भी अपनी शीणतम स्थिति में टिमटिमा रही है । दोनों की स्थिति क्या है, इसकी अपेक्षा दोनों की परिणति क्या है, इसका निर्णय अधिक महत्त्व रखता है ।

प्रश्न यह नहीं है कि कौन-सी धारा तेज है और कौन-सी मन्द ? प्रश्न यह है कि दोनों की प्रकृति क्या है ?

भौतिक धारा भोगमय धारा है । असीम और अनन्त भोग ही उसका लक्ष्य है । आध्यात्मिक धारा त्यागमय है और सर्व पर का त्याग एवं एक आत्मनिष्ठता ही उसका सर्वस्व है ।

दोनों ही धाराएँ एकदम परस्पर विरुद्ध पथानुगामी हैं । एक कहती है कि भोग और आनन्द में सीमा कैसी, सीमा की बाधा में रहते हुए तृप्ति कहा तथा तृप्ति बिना आनन्द कैसा, दूसरी कहती है कि भोग में आनन्द कैसा, आनन्द तो आत्मा की वस्तु है, अतः आनन्द प्राप्ति के मार्ग में भोग का कोई स्थान नहीं है । तात्पर्य यह है कि भौतिक धारा को भोग में तनिक भी मर्यादा स्वीकार नहीं तथा आध्यात्मिक धारा को भोग की अणु मात्र भी उपस्थिति स्वीकार नहीं है ।

एक निर्वाध भोग चाहती है, दूसरी अणुमात्र भी भोग स्वीकार नहीं करती। एक का स्वामी उन्मुक्त भोगी होता है और दूसरे का स्वामी पूर्ण विरागी योगी।

परस्पर विरुद्ध पथानुगामिनी उक्त दोनों धाराओं के श्रद्भुत् सम्मिलन का नाम ही श्रावक धर्म की स्थिति है। श्रावक भोगों का पूर्ण त्यागी न होकर भी उनकी मर्यादा अवश्य स्थापित करता है। श्रावक धर्म योग पक्ष और भोग पक्ष का अस्थायी समझौता है, जिसकी धारा में पचागुप्त और सप्तशील व्रत है।

भोग पक्ष कहता है अपनी सुख (भोग) सामग्री की प्राप्ति के लिए कितनी भी हिंसा क्यों न करनी पड़े, करनी चाहिए। तब योग (अध्यात्म) पक्ष कहता है, हिंसा से प्राप्त होने वाला भोग हमें चाहिए ही नहीं अथवा भोग स्वयं हिंसा है, अतः हमें उसकी आवश्यकता ही नहीं है। मुग हमारे भीतर है, उसे बाहर खोजने की आवश्यकता नहीं है।

तब एक समझौता होता है कि भाई यह सही है कि हमें भोगों की आवश्यकता नहीं, पर वर्तमान कमजोरी के कारण जो भौतिक अनिवायें भोजनपानादि की आवश्यकता है उन्हें पूर्ण करने हेतु कुछ सामग्री तो चाहिए ही। उसी प्रकार भोगों की अनन्त इच्छाएँ तो कभी पूर्ण हो नहीं सकती, अतः अमर्यादित भोगों को उखाड़ा करने के लिए हिंसा की मनुमति तो दी नहीं जा सकती। मध्यम मार्ग के रूप में मृदुस्व जीवन के लिए अनिवायें आवश्यक आरम्भी, उद्योगी एवं

विरोधी हिंसा-भाव को छोड़कर वाकी हिंसा भाव का पूर्णतः त्याग करना चाहिए । इसी का नाम अहिंसागुणव्रत है ।

इसी प्रकार सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के बारे में भी जानना चाहिए । गृहस्थी को न्यायपूर्वक चलाने के लिए यदि कोई अनिवार्य सूक्ष्म असत्य वचन का आश्रय लेना पड़े तो अलग बात है अन्यथा स्थूलरूप से समस्त असत्य वचन बोलने के भाव का त्याग होना ही सत्यागु-व्रत है ।

जिसका कोई स्वामी न हो ऐसी मिट्टी और जल को छोड़कर और कोई भी पदार्थ उसके लौकिक स्वामी की अनुमति बिना ग्रहण करने का भाव नहीं होना अचौर्यागुणव्रत है । धर्मानुकूल विवाहित स्वपत्नी अथवा स्वपति को छोड़कर अन्य में रति-भाव का न होना ही ब्रह्मचर्यागुणव्रत है । इसी प्रकार अति आवश्यक सामग्री को मर्यादापूर्वक रखकर और समस्त परिग्रह को रखने और रखने के भाव का त्याग कर देना ही परिग्रहपरिमाण-अगुणव्रत है ।

उक्त पाँचो व्रतों को ही पचागुणव्रत कहते हैं । उक्त पचागुणव्रतों के साथ ही श्रावक के सप्तशीलव्रत भी कहे गए हैं । जिनमें तीन गुणव्रत और चार शिक्षाव्रत कहलाते हैं । उनकी भी स्थिति यही है । जब तक कोई गृहस्थ है, तब तक तत्सम्बन्धी व्यवहार व्यापारादि भी सम्भव हैं, किन्तु उसी भावना निरन्तर उनमें मुक्त होने की रहती है । उक्त भावना की सिद्धि हेतु वह अपनी बाह्य परिणति को और भी मोमित करता है । वह मर्यादा में मर्यादा बनाता चला जाता है । उक्त प्रक्रिया को ही गुणव्रत कहते हैं जो

एक निर्वाध भोग चाहती है, दूसरी अगुमात्र भी भोग स्वीकार नहीं करती। एक का स्वामी उन्मुक्त भोगी होता है और दूसरे का स्वामी पूर्ण विरागी योगी।

परस्पर विरुद्ध पथानुगामिनी उक्त दोनों धाराओं के अद्भुत सम्मिलन का नाम ही श्रावक धर्म की स्थिति है। श्रावक भोगों का पूर्ण त्यागी न होकर भी उनकी मर्यादा अवश्य स्थापित करता है। श्रावक धर्म योग पक्ष और भोग पक्ष का अस्थायी समझौता है, जिसकी धारा में पचागुप्त और सप्तशील व्रत है।

भोग पक्ष कहता है अपनी सुख (भोग) सामग्री की प्राप्ति के लिए कितनी भी हिंसा क्यों न करनी पड़े, करना चाहिए। तत्र योग (अध्यात्म) पक्ष कहता है, हिंसा से प्राप्त होने वाला भोग हमें चाहिए ही नहीं अथवा भोग स्वहिंसा है, अतः हमें उसकी आवश्यकता ही नहीं है। मुँह हमारे भीतर है, उसे बाहर खोजने की आवश्यकता नहीं है।

तब एक समझौता होता है कि भाई यह गहरी है कि हमें भोगों की आवश्यकता नहीं, पर वर्तमान कमजोरी के कारण जो भौतिक अनिवार्य भोजनपानादि की आवश्यकता है उन्हें पूर्ण करने हेतु कुछ सामग्री तो चाहिए ही। उगी प्राण भोगों की अनन्त उच्छ्राय तो कभी पूर्ण हो नहीं सकती, अनमर्यादित भोगों तो टकट्ठा करने के लिए हिंसा की अनुमति तो दी नहीं जा सकती। मध्यम मार्ग के रूप में गृहस्थ जीवन के लिए अनिवार्य आवश्यक आरम्भी, उद्योगी एवं

विरोधी हिंसा-भाव को छोड़कर वाकी हिंसा भाव का पूर्णतः त्याग करना चाहिए । इसी का नाम अहिंसागुणव्रत है ।

इसी प्रकार सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के बारे में भी जानना चाहिए । गृहस्थी को न्यायपूर्वक चलाने के लिए यदि कोई अनिवार्य सूक्ष्म असत्य वचन का आश्रय लेना पड़े तो अलग बात है अन्यथा स्थूलरूप से समस्त असत्य वचन बोलने के भाव का त्याग होना ही सत्यागुव्रत है ।

जिसका कोई स्वामी न हो ऐसी मिट्टी और जल को छोड़कर और कोई भी पदार्थ उसके लौकिक स्वामी की अनुमति बिना ग्रहण करने का भाव नहीं होना अचौर्यागुव्रत है । धर्मानुकूल विवाहित स्वपत्नी अथवा स्वपति को छोड़कर अन्य में रति-भाव का न होना ही ब्रह्मचर्यागुव्रत है । इसी प्रकार अति आवश्यक सामग्री को मर्यादापूर्वक रखकर और समस्त परिग्रह को रखने और रखने के भाव का त्याग कर देना ही परिग्रहपरिमाण-अगुव्रत है ।

उक्त पाँचो व्रतों को ही पंचागुव्रत कहते हैं । उक्त पंचागुव्रतों के साथ ही श्रावक के मस्तशीलव्रत भी कहे गए हैं । जिनमें तीन गुणव्रत और चार शिक्षाव्रत कहलाते हैं । उनकी भी स्थिति यही है । जब तक कोई गृहस्थ है, तब तक तत्सम्बन्धी व्यवहार व्यापारादि भी सम्भव हैं, किन्तु उसकी भावना निरन्तर उनसे मुक्त होने की रहती है । उक्त भावना की सिद्धि हेतु वह अपनी वाह्य परिणति को और भी सीमित करता है । वह मर्यादा में मर्यादा बनाता चला जाता है । उक्त प्रक्रिया को ही गुणव्रत कहते हैं जो



तीन प्रकार के होते हैं :— (१) दिग्भ्रत (२) देशभ्रत  
(३) अनर्थदण्डभ्रत ।

कपायांश कम हो जाने के कारण अपने जीवन को नियमित करने के आकांक्षी ज्ञानी श्रावक का जीवन भर के लिए दशों दिशाओं के-प्रसिद्ध स्थानों के आधार पर सीमा निश्चित कर लेना और जीवन-पर्यन्त उस सीमा के बाहर नहीं जाना ही दिग्भ्रत है; तथा दिग्भ्रत की हुई सीमा में घड़ी-घण्टा, दिन, सप्ताह, माह, वर्षादि काल की सीमापूर्वक (दिग्भ्रत में की हुई विशाल क्षेत्र सम्बन्धी सीमा में) और भी कमी कर लेना ही देशभ्रत है— जैसे मैं एक वर्ष तक राजस्थान के, एक माह तक जयपुर के, एक दिन तक अपने मकान या मन्दिर के बाहर नहीं जाऊंगा ।

बिना प्रयोजन हिंसादि पापों में प्रवृत्ति करने को अनर्थदण्ड कहते हैं और उस प्रवृत्ति के त्यागरूप भाव को अनर्थदण्डभ्रत कहते हैं ।

इस प्रकार उक्त तीन गुणभ्रत अणुभ्रतों की अभिवृद्धि में सहायक हैं ।

आत्म-स्वभाव की स्थिरता प्राप्ति हेतु शिक्षात्मक शिक्षाभ्रत हैं जो चार प्रकार के हैं :— (१) नामाभ्रत (२) प्रोपधोपवाग (३) भोगोपभोग परिमाणभ्रत (४) प्रतिशिमविभाग ।

सम्पूर्ण द्रव्यों में राग-द्वेष छोड़कर समन्वय भाव का आत्मस्थान करने का आत्म तत्त्व की प्राप्ति करना ही नामाभ्रत है । समय शब्द का अर्थ यही आत्मा है, अतः आत्मजीनता

का नाम ही सामायिक है। ज्ञानी श्रावक आत्मज्ञानी एवं आत्मरुचि वाला होने से दिन में प्रातः, दोपहर और सायं को करीब एक घण्टे आत्म चिन्तन अवश्य करता है। इसे ही सामायिक शिक्षाव्रत कहते हैं।

आत्म-स्वभाव के समीप ठहरना यानी आत्मलीनता ही वास्तविक उपवास (उप=समीप, वास=ठहरना) है। इसे निषेधात्मक विधि से यो भी कह सकते हैं कि कषाय, विषय और आहार के त्याग का नाम उपवास है। प्रत्येक श्रष्टमी और चतुर्दशी को सर्वारभ छोड़ कर उपवास करना ही प्रोषधोपवास कहलाता है।

प्रयोजनभूत सीमित परिग्रह के भीतर भी कषाय कम करके भोग और उपभोग सामग्री का परिमाण (मात्रा) घटाना भोगोपभोग परिमाणव्रत है।

पंचेन्द्रिय के विषय में जो एक बार भोगने में आवे उसे भोग और जो बार-बार भोगने में आवे उसे उपभोग कहते हैं।

मुनि, व्रतीश्रावक व अव्रतीश्रावक इन तीन प्रकार के पात्रों को अपने लिए बनाए गए पवित्र भोजन में से विभाग करके विधिपूर्वक दान देना अतिथि सविभागव्रत है।

उक्त १२ व्रतों को निरतिचार पालन करने वाला ही व्रतीश्रावक कहलाता है।

उक्त व्रतों में आस्था होने पर तथा इनके पालन में प्रयत्नशील रहने पर भी जो इन्हें निरतिचार (निर्दोष) पालन नहीं कर पाते हैं, उन्हें अव्रतीश्रावक कहते हैं।

तीन प्रकार के होते हैं :- (१) दिग्ब्रत (२) देशब्रत  
(३) अनर्थदण्डब्रत ।

कपायाश कम हो जाने के कारण अपने जीवन को नियमित करने के आकाशी ज्ञानी श्रावक का जीवन भर के लिए दशो दिशाओं के प्रसिद्ध स्थानों के आधार पर सीमा निश्चित कर लेना और जीवन-पर्यन्त उस सीमा के बाहर नहीं जाना ही दिग्ब्रत है, तथा दिग्ब्रत की हुई सीमा में घड़ी-घण्टा, दिन, सप्ताह, माह, वर्षादि काल की सीमापूर्वक (दिग्ब्रत में की हुई विशाल क्षेत्र सम्बन्धी सीमा में) और भी कमी कर लेना ही देशब्रत है — जैसे मैं एक वर्ष तक राजस्थान के, एक माह तक जयपुर के, एक दिन तक अपने मकान या मन्दिर के बाहर नहीं जाऊंगा ।

बिना प्रयोजन हिसाबि पापों में प्रवृत्ति करने को अनर्थदण्ड कहते हैं और उस प्रवृत्ति के त्यागरूप भाव को अनर्थदण्डब्रत कहते हैं ।

इस प्रकार उक्त तीन गुणब्रत अणुब्रतों की अभिवृद्धि में सहायक हैं ।

आत्म-स्वभाव की स्थिरता प्राप्ति हेतु शिक्षात्म्य शिक्षाब्रत हैं जो चार प्रकार के हैं :- (१) सामायिक (२) प्रोपयोगवाम (३) भोगोपभोग परिमाणब्रत (४) अनियमितविभाग ।

सम्पूर्ण द्रव्यों में राग-द्वेष छोड़कर समन्वय भाव का आत्मस्मरण करके आत्म तन्त्र की प्राप्ति करना ही सामायिक है । समय शब्द का अर्थ यही आत्मा है, अतः आत्मतन्त्रता

का नाम ही सामायिक है। ज्ञानी श्रावक आत्मज्ञानी एव आत्मरुचि वाला होने से दिन में प्रातः, दोपहर और साय को करीब एक घण्टे आत्म चिन्तन अवश्य करता है। इसे ही सामायिक शिक्षाव्रत कहते हैं।

आत्म-स्वभाव के समीप ठहरना यानी आत्मलीनता ही वास्तविक उपवास (उप=समीप, वास=ठहरना) है। इसे निषेधात्मक विधि से यो भी कह सकते हैं कि कपाय, विषय और आहार के त्याग का नाम उपवास है। प्रत्येक अष्टमी और चतुर्दशी को सर्वारम्भ छोड़ कर उपवास करना ही प्रोषधोपवास कहलाता है।

प्रयोजनभूत सीमित परिग्रह के भीतर भी कपाय कम करके भोग और उपभोग सामग्री का परिमाण (मात्रा) घटाना भोगोपभोग परिमाणव्रत है।

पचेन्द्रिय के विषय में जो एक बार भोगने में आवे उसे भोग और जो बार-बार भोगने में आवे उसे उपभोग कहते हैं।

गुनि, व्रतीश्रावक व अव्रतीश्रावक इन तीन प्रकारके पात्रों को अपने लिए बनाए गए पवित्र भोजन में से विभाग करके विधिपूर्वक दान देना अतिथि सविभागव्रत है।

उक्त १२ व्रतों को निरतिचार पालन करने वाला ही व्रतीश्रावक कहलाता है।

उक्त व्रतों में आस्था होने पर तथा इनके पालन में प्रयत्नशील रहने पर भी जो उन्हें निरतिचार (निर्दोष) पालन नहीं कर पाते हैं, उन्हें अव्रतीश्रावक कहते हैं।

ज्ञानीश्रावक की स्थिति अस्थायी युद्धविराम जैसी स्थिति है । उसके अन्तर में निरन्तर राग और विराग का एक प्रकार का अन्तर्द्वन्द्व चलता रहता है । उसमें राग के प्रबल होते ही वह अपनी मर्यादाओं का उल्लंघन करने लगता है और विराग पक्ष के सबल होने की स्थिति में भोगों का सर्वथा त्यागी मुनि बन जाता है ।

इस तरह देखा जाय तो श्रावक की स्थिति न तो भोगी की ही है और न वह पूर्णतः त्यागी ही है । वह भोग और त्याग की विचित्र अन्तर्भूमिका में विचरण करने वाला साधक आत्मा है ।



“वधन के विकल्प से, स्मरण में, मनन में, दीनता-हीनता का विकास होता है । अधध की अनुभूति में, मनन में, चिन्तन से जीर्ण का विकास होता है, पुरुषार्थ सहज जागृत होना है — पुरुषार्थ की जागृति में वधन कहाँ ?”

## भगवान महावीर

भगवान महावीर का जीवन अब पुराणों की गाथा मान नहीं रहा, उन्हें अब इतिहासकारों ने ऐतिहासिक महापुरुष के रूप में स्वीकार कर लिया है। महात्मा गांधी ने उन्हें "अहिंसा के अवतार" के रूप में याद किया है।

जैन मान्यतानुसार भगवान अनन्त होते हैं। प्रत्येक आत्मा भगवान बन सकता है, पर तीर्थंकर एक युग में व भरत क्षेत्र में चौबीस ही होते हैं। प्रत्येक तीर्थंकर, भगवान तो नियम से होते हैं; पर प्रत्येक भगवान तीर्थंकर नहीं। तीर्थंकर हुए बिना भी भगवान हो सकते हैं।

जिससे ससार-सागर तिरा जाय उसे तीर्थ कहते हैं और जो ऐसे तीर्थ का करे अर्थात् नमार-सागर से पार उतरे तथा उतरने का मार्ग बतावे, उन्हें तीर्थंकर कहते हैं। तीर्थंकर भगवान महावीर भरतक्षेत्र व इस युग के चौबीसवें एवं अन्तिम तीर्थंकर थे। उनसे पूर्व ऋषभदेव आदि २३ तीर्थंकर और हो चुके थे।

भगवान जन्मते नहीं, बनते हैं। जन्म से कोई भगवान नहीं होता। महावीर भी जन्म से भगवान नहीं थे। भगवान तो वे तब बने जब उन्होंने अपने को जीता। मोह-राग-द्वेष को जीतना ही अपने को जीतना है।

ज्ञानीश्रावक की स्थिति अस्थायी युद्धविराम जैसी स्थिति है । उसके अन्तर में निरन्तर राग और विराग का एक प्रकार का अन्तर्द्वन्द्व चलता रहता है । उसमें राग के प्रबल होते ही वह अपनी मर्यादाओं का उल्लंघन करने लगता है और विराग पक्ष के सबल होने की स्थिति में भोगों का सर्वथा त्यागी मुनि बन जाता है ।

इस तरह देखा जाय तो श्रावक की स्थिति न तो भोगी की ही है और न वह पूर्णतः त्यागी ही है । वह भोग और त्याग की विचित्र अन्तर्भूमिका में विचरण करने वाला साधक आत्मा है ।



“वधन के विकल्प से, स्मरण में, मनन में, दीनता-हीनता का प्रियाम होता है । अवध की अनुभूति में, मनन में, चिन्तन से शोयं का विकास होता है, पुण्यायं सृज जागृत होता है — पुण्यायं की जागृति में वधन कहाँ ?”

## भगवान् महावीर

भगवान् महावीर का जीवन अब पुराणों की गाथा मात्र नहीं रहा, उन्हें अब इतिहासकारों ने ऐतिहासिक महापुरुष के रूप में स्वीकार कर लिया है। महात्मा गांधी ने उन्हें “अहिंसा के अवतार” के रूप में याद किया है।

जैन मान्यतानुसार भगवान् अनन्त होते हैं। प्रत्येक आत्मा भगवान् बन सकता है, पर तीर्थंकर एक युग में व भरत क्षेत्र में चौबीस ही होते हैं। प्रत्येक तीर्थंकर, भगवान् तो नियम से होते हैं; पर प्रत्येक भगवान् तीर्थंकर नहीं। तीर्थंकर हुए बिना भी भगवान् हो सकते हैं।

जिसने समार-सागर तिरा जाय उसे तीर्थ कहते हैं और जो ऐसे तीर्थ को करे अर्थात् समार-सागर में पार उतरे तथा उतरने का मार्ग बतावे, उन्हें तीर्थंकर कहते हैं। तीर्थंकर भगवान् महावीर भरतक्षेत्र व इस युग के चौबीसवें एवं अन्तिम तीर्थंकर थे। उनसे पूर्व ऋषभदेव आदि २३ तीर्थंकर और हो चुके थे।

भगवान् जन्मते नहीं, बनते हैं। जन्म ने कोई भगवान् नहीं होता। महावीर भी जन्म से भगवान् नहीं थे। भगवान् तो वे तब बने जब उन्होंने अपने तो जीना। मोह-राग-द्वेष को जीतना ही अपने को जीतना है।



भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त जितने गूढ़, गम्भीर व ग्राह्य हैं; उनका जीवन उतना ही सादा, सरल एवं सपाट है। उसमें विविधताओं को कोई स्थान प्राप्त नहीं। उनकी जीवनगाथा मात्र इतनी ही है कि वे आरम्भ के तीस वर्षों में वैभव और विलास के बीच जल से भिन्न कमलवत् रहे। बीच के बारह वर्षों में जंगल में परम मगल की साधना में एकान्त आत्मआराधना-रत रहे और अन्तिम ३० वर्षों में प्राणीमात्र के कल्याण के लिए सर्वोदय तीर्थ का प्रवर्तन, प्रचार व प्रसार करते रहे।

महावीर का वर्तमान जीवन घटना-बहुल नहीं है। घटनाओं में उनके व्यक्तित्व को खोजना भी व्यर्थ है। ऐसी कौनसी लौकिक घटना शेष है जो उनके अनन्त पूर्व-भवों में उनके साथ न घटी हो। यदि घटनाएँ ही देखना है तो उनके पूर्व भवों में देखे।

महावीर का जन्म वैशाली गणतन्त्र के प्रसिद्ध राजनेता निचच्छत्रि राजा सिद्धार्थ की रानी त्रिशला के उदर में कुडग्राम में हुआ था। उनकी माँ वैशाली गणतन्त्र के अध्यक्ष राजा चेटक की पुत्री थी। वे आज में २५७२ वर्ष पूर्व (५६६ ई० पूर्व) चैत्र शुक्ला त्रयोदशी के दिन नाथ (जातृ) वशीय क्षत्रियकुल में जन्मे थे। उनके माता-पिता ने उनको नित्य-वृद्धिगत होने देना उनका नाम वर्द्धमान रखा।

बालक वर्द्धमान जन्म में ही स्वस्थ, सुन्दर एवं आकर्षक व्यक्तित्व के धनी थे। वे दोज के चंद्र की भाँति वृद्धिगत होने हुए अपने वर्द्धमान नाम को मायंक लगने लगे। उनकी रत्नवर्णी काया अपनी कानि में मयों



भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त जितने गूढ़, गम्भीर व ग्राह्य है; उनका जीवन उतना ही सादा, सरल एवं सपाट है। उसमें विविधताओं को कोई स्थान प्राप्त नहीं। उनकी जीवनगाथा मात्र इतनी ही है कि वे आरम्भ के तीस वर्षों में वैभव और विलास के बीच जल से भिन्न कमलवत् रहे। बीच के बारह वर्षों में जंगल में परम मगल की साधना में एकान्त आत्मआराधना-रत रहे और अन्तिम ३० वर्षों में प्राणीमात्र के कल्याण के लिए सर्वोदय तीर्थ का प्रवर्तन, प्रचार व प्रसार करते रहे।

महावीर का वर्तमान जीवन घटना-बहुल नहीं है। घटनाओं में उनके व्यक्तित्व को खोजना भी व्यर्थ है। ऐसी कौनसी लौकिक घटना शेष है जो उनके अनन्त पूर्व-भवों में उनके साथ न घटी हो। यदि घटनाएँ ही देखना है तो उनके पूर्व भवों में देखे।

महावीर का जन्म वैशाली गणतन्त्र के प्रसिद्ध राजनेता निच्छत्रि राजा सिद्धार्थ की रानी त्रिशला के उदर से कुडग्राम में हुआ था। उनकी माँ वैशाली गणतन्त्र के अध्यक्ष राजा चेटक की पुत्री थी। वे आज से २५७२ वर्ष पूर्व (५६६ ई० पूर्व) चैत्र शुक्ला त्रयोदशी के दिन नाथ (जातृ) वशीय क्षत्रियकुल में जन्मे थे। उनके माता-पिता ने उनको नित्य-वृद्धिगत होने देव उनका नाम वद्धमान रखा।

बालक वद्धमान जन्म से ही स्वस्थ, सुन्दर एवं आकर्षक व्यक्तित्व के धनी थे। वे दोज के चंद्र की भाँति वृद्धिगत होने हुए अपने वद्धमान नाम को माथों पर करने लगे। उनकी वचनशर्णी रागा अपनी भाँति से मयों

आरुपित करती थी। उनके रूप-सौन्दर्य का पान करने के लिए गुरपति (इन्द्र) ने हजार नेत्र बनाये थे।

वे आत्मज्ञानी, विचारवान, विवेकी और निर्भीक दानक थे। डरना तो उन्होंने सीखा ही न था। वे माहस के पुत्र थे। अतः उन्हें वचपन से ही वीर, अतिवीर कहा जाने लगा। उनके पाँच नाम प्रसिद्ध हैं—वीर, अतिवीर, सन्मति, वर्द्धमान और महावीर।

वे प्रत्युत्पन्नमति थे और विपत्तियों में अपना सन्तुलन नहीं खोते थे। एक दिन बालक वर्द्धमान अन्य राजकुमारों के साथ भीड़ावन में खेल रहे थे। इतने में ही एक भयंकर काला सर्प आया और क्रोधविश में वीरों को भी वपित कर देने वाली फुकार करने लगा। अपने को विषम स्थिति में पाकर अन्य बालक तो भय से कापने लगे पर धीर-वीर बालक वर्द्धमान को वह भयकर नागराज विचलित न कर सका। महावीर को अपनी ओर निर्भय और निःशक घाना देख नागराज निमंद होकर स्वयं अपने रास्ते चलता बना।

इसी प्रकार एक बार एक हाथी मदोन्मत्त हो गया और गजशाता के स्तम्भ को तोड़कर नगर में विप्लव मचाने लगा। गारे नगर में खलवनी मच गई। सभी लोग धक्काकर इधर-उधर भागने लगे, पर राजकुमार वर्द्धमान ने घबरा घबं नहीं सोया तथा शक्ति और युक्ति ने शीघ्र ही गजराज पर काबू पा लिया। राजकुमार वर्द्धमान की योग्यता व धैर्य को घना नगर में सर्वत्र होने लगी।

वे प्रतिभासम्पन्न राजकुमार थे । बड़ी-बड़ी समस्याओं का समाधान चुटकियों में कर दिया करते थे । वे शान्त प्रकृति के तो थे ही, युवावस्था में प्रवेश करते ही उनकी गम्भीरता और बढ़ गई, वे अत्यन्त एकान्तप्रिय हो गये । वे निरन्तर चिन्तन में ही लगे रहते थे और गूढ़ तत्वचर्चाएँ किया करते थे । तत्व-सम्बन्धी बड़ी से बड़ी शकाएँ तत्व-जिज्ञासु उनसे करते थे और बातों ही बातों में वे उनका समाधान कर देते थे ।

बहुत-सी शकाओं का समाधान तो उनकी मौम्य आकृति ही कर देती थी । बड़े-बड़े ऋषिगणों की शकाएँ भी उनके दर्शन मात्र में ही शांत हो जाती थी । वे शकाओं का समाधान न करते थे वरन् स्वयं समाधान थे ।

एक दिन उनके बाल-माथी उन्हें गोजते हुए आये और उन्हें चौथी मंजिल पर विचारमग्न बैठे पाया । सभी माथियों ने उन्हाहने के स्वर में कहा, “तुम यहाँ छिपे-छिपे दार्शनिकों की सी मुद्रा में बैठे हो और हमने मातों मंजिले छान डाली ।” “माँ में क्यों नहीं पूँछा ?”, वर्द्धमान ने सहज प्रश्न किया । माथी बोले, “पूँछने में ही तो सब कुछ गड़बड़ हुआ, माँ कहती हैं ‘ऊपर’ और पिताजी ‘नीचे’ । कहाँ गोजे ? कौन सत्य है ?” वर्द्धमान ने कहा “दोनों सत्य हैं, मैं चौथी मंजिल पर होने से माँ की अपेक्षा ‘ऊपर’ और पिताजी की अपेक्षा ‘नीचे’ है, क्योंकि माँ पटली मंजिल पर और पिताजी मानवी मंजिल पर है । इतना भी नहीं समझने ? ऊपर-नीचे तो स्थिति सापेक्ष है ।

बिना प्रपेक्षा ऊपर-नीचे का प्रश्न ही नहीं उठना । वस्तु की स्थिति पर से निरपेक्ष होने पर भी उसका कथन सापेक्ष होता है ।" इन प्रकार बालक वर्द्धमान स्याद्वाद जैसे गहन सिद्धान्तों को बालकों को भी सहज समझा देते थे ।

दुनिया ने उन्हें अपने रंग में रंगना चाहा पर आत्मा के रंग में सर्वांग नरबोध महावीर पर दुनिया का रंग न चढ़ा । यौवन ने अपने प्रलोभनों के पाने फेंके बिना उसके भी दाव खाली गये । माता-पिता की ममता ने उन्हें रोकना चाहा पर माँ के आनुग्रहों की बाढ़ भी उन्हें बहा न सपी ।

उनके रूप-सौन्दर्य एवं बल-विक्रम से प्रभावित हो अनेक राजागण अपनी अप्पनराशों के सौन्दर्य को लज्जित कर देने वाली कन्याओं की शादी उनमें करने के प्रस्ताव लेकर आये । पर अनेक राजकन्याओं के हृदय में बाम करने वाले महावीर का मन उन कन्याओं में न था । माता-पिता ने भी उनमें शादी करने का बहाना आग्रह किया, पर वे तो दण्डिम-निग्रह का निश्चय कर चुके थे । बागों घोर में उन्हें गृहस्थों के बन्धन में बाधने के अनेक दल किए गए, पर वे छवंग-स्वभावी आत्मा का आश्रय लेकर मतार के भय-बन्धनों से मुक्त होने का निश्चय कर चुके थे । जो मोह-बन्धन तोड़ चुका हो, उसे कौन बंधन मरना है ?

परिणामस्वरूप तीस वर्षों के भीतर ही मंगलिर जगल दशमी के दिन उन्होंने घर-बार छोड़ा । नरन दिगम्बर हो निजंन धन में धातम-साधनान्न हो गए । उनके तब

वे प्रतिभासम्पन्न राजकुमार थे । बड़ी-बड़ी समस्याओं का समाधान चुटकियों में कर दिया करते थे । वे शान्त प्रकृति के तो थे ही, युवावस्था में प्रवेश करते ही उनकी गम्भीरता और बढ़ गई, वे अत्यन्त एकान्तप्रिय हो गये । वे निरन्तर चिन्तन में ही लगे रहते थे और गूढ़ तत्त्वचर्चाएँ किया करते थे । तत्व-मम्बन्धी बड़ी में बड़ी शकाएँ तत्व-जिज्ञासु उनसे करते थे और बातों ही बातों में वे उनका समाधान कर देते थे ।

बहुत-सी शकाओं का समाधान तो उनकी सीम्य श्रुति ही कर देती थी । बड़े-बड़े ऋषिगणों की शकाएँ भी उनके दर्शन मात्र से ही शांत हो जाती थी । वे शकाओं का समाधान न करते थे वरन् स्वयं समाधान थे ।

एक दिन उनके बाल-मायी उन्हें गोजते हुए आये और उन्हें चौथी मजिल पर विचारमग्न बैठे पाया । सभी मायियों ने उन्हाहने के स्वर में कहा, "तुम यहाँ छिपे-छिपे दार्शनिकों की सी मुद्रा में बैठे हो और हमने मानों मजिने छान डाली ।" "माँ मे क्यों नहीं पूँछा ?", बद्धमान ने सहज प्रश्न किया । मायी बोले, "पूँछने में ही तो सब कुछ गड़बड़ हुआ, माँ कहती है 'ऊपर' और पिताजी 'नीचे' । कहाँ गोजे ? कोन मन्थ है ?" बद्धमान ने कहा "दोनों मन्थ हैं, मैं चौथी मजिल पर होने में माँ की अपेक्षा 'ऊपर' और पिताजी की अपेक्षा 'नीचे' है, क्योंकि माँ पटती मजिल पर और पिताजी मानवी मजिल पर है । इनका भी नहीं समझने ? ऊपर-नीचे की स्थिति मापेक्ष है ।

बिना अपेक्षा ऊपर-नीचे का प्रश्न ही नहीं उठता । वस्तु की स्थिति पर मे निरपेक्ष होने पर भी उसका कथन सापेक्ष होता है ।" इस प्रकार बालक बद्धमान स्याद्वाद जैसे गहन मिथ्यान्तो को बालको को भी सहज समझा देते थे ।

दुनियाँ ने उन्हें अपने रंग में रंगना चाहा पर आत्मा के रंग में सर्वांग भरावीर महावीर पर दुनियाँ का रंग न चढ़ा । यौवन ने अपने प्रलोभनों के पाने फेंके किन्तु उसके भी दाव रालीं गये । माता-पिता की ममता ने उन्हें रोकना चाहा पर माँ के आमुष्मो की चाद भी उन्हें बहान न सकी ।

उनके रूप-सौन्दर्य एवं वन-विक्रम में प्रभावित हो अनेक राजागण अपनी अप्सराओं के सौन्दर्य को लज्जित कर देने वाली कन्याओं की शादी उनमें करने के प्रस्ताव लेकर आते । पर अनेक राजकन्याओं के हृदय में धाम करने वाले महावीर का मन उन कन्याओं में न था । माता-पिता में भी उनमें शादी करने का बहुत आग्रह किया, पर वे तो इन्द्रिय निग्रह का निश्चय कर चुके थे । चाही घोर ने उन्हें गृहस्थी के वन्यन में जागने में अनेक यत्न किए गए, पर वे धर्म-रक्षणी धारणा का आश्रय लेकर ससार के सर्व-वन्धनों से मुक्त होने का निश्चय कर चुके थे । जो भोग-वन्दन तोड़ चुक हो, उन्हें रीत बाध सकता है ?

परिणामस्वरूप तीन वर्षों में बड़े यौवन में जगन्निद्र कृष्ण रत्नमौ के दिन उन्होंने परन्तप रोज़ । सन दिगम्बर धा विरचित रत्न में गायम-भाषनारत्न हो गए । उनके नय



(दीक्षा) कल्याण के शुभ प्रसंग पर लोकान्तिक देवों ने आकर विनयपूर्वक उनके इस कार्य की भक्तिपूर्वक प्रशंसा की ।

मुनिराज वर्द्धमान मौन रहते थे, किसी से बातचीत नहीं करते थे । निरन्तर आत्म-चिन्तन में ही लगे रहते थे । यहाँ तक कि स्नान और दन्तधोवन के विकल्प से भी परे थे । शत्रु और मित्र में समभाव रखने वाले मुनिराज महावीर गिरि-कन्दराओं में वास करते थे । शीत, ग्रीष्म, वर्षादि ऋतुओं के प्रचंड वेग से वे तनिक भी विचलित न होते थे ।

उनकी सौम्य-मूर्ति, स्वाभाविक सरलता, अहिंसामय जीवन एवं शान्त स्वभाव को देखकर बहुधा वन्य पशु स्वभावगत वैर-विरोध छोड़कर साम्यभाव धारण करते थे । अहि-नकुल तथा गाय और शेर एक घाट पानी पीते थे । जहाँ वे ठहरते, वातावरण सहज शान्तिमय हो जाता था ।

कभी कदाचित् भोजन का विकल्प उठता तो अनेक अटपटी प्रतिज्ञायें लेकर वे भोजन के लिए समीपस्थ नगर की ओर आते । यदि कोई श्रावक उनकी प्रतिज्ञायों के अनुरूप शुद्ध मात्त्विक आहार नवधा भक्तिपूर्वक देता तो अत्यन्त सावधानीपूर्वक गड़े-गड़े निरीह भाव से ग्रहण कर शीघ्र वन को वापिस चने जाते थे । मुनिराज महावीर का आहार एक बार अग्नि विपन्नावस्था को प्राप्त मनी चंदनचाना के हाथ में भी दृष्टा था ।

दस प्रसार अनर्वात्त घोर तपश्चरम करते नारद वर्ष बीत गए । ४२ वर्ष की अवस्था में वैशाख शुक्ला दशमी के दिन आत्मनिमग्नता की दिशा में उन्होंने अन्नर में



(दीक्षा) कल्याण के शुभ प्रसंग पर लौकान्तिक देवों ने आकर विनयपूर्वक उनके इस कार्य की भक्तिपूर्वक प्रशंसा की ।

मुनिराज वर्द्धमान मौन रहते थे, किसी से बातचीत नहीं करते थे । निरन्तर आत्म-चिन्तन में ही लगे रहते थे । यहाँ तक कि स्नान और दन्तधोवन के विकल्प से भी परे थे । शत्रु और मित्र में समभाव रखने वाले मुनिराज महावीर गिरि-कन्दराओं में वास करते थे । शीत, ग्रीष्म, वर्षादि ऋतुओं के प्रचंड वेग से वे तनिक भी विचलित न होते थे ।

उनकी सौम्य-मूर्ति, स्वाभाविक सरलता, अहिंसामय जीवन एवं शान्त स्वभाव को देखकर बहुधा वन्य पशु स्वभावगत वैर-विरोध छोड़कर साम्यभाव धारण करते थे । अहि-नकुल तथा गाय और शेर एक घाट पानी पीते थे । जहाँ वे ठहरते, वातावरण सहज शान्तिमय हो जाता था ।

कभी कदाचित् भोजन का विकल्प उठता तो अनेक अटपटी प्रतिज्ञायें लेकर वे भोजन के लिए समीपस्थ नगर की ओर आते । यदि कोई श्रावक उनकी प्रतिज्ञाओं के अनुष्ण शुद्ध मात्त्विक आहार नवधा भक्तिपूर्वक देता तो अत्यन्त सावधानीपूर्वक गड़े-गड़े निरीह भाव में ग्रहण कर शीघ्र वन को वापिस चले जाते थे । मुनिराज महावीर का आहार एक बार अनि विषन्नावस्था को प्राप्त मनी चंदनधाना के हाथ में भी दृष्टा था ।

इस प्रकार अनर्वात्त घोर तपश्चरम करने वारह वर्ष बीत गए । ४२ वर्ष की अवस्था में वैशाख शुक्ल दशमी के दिन आत्म निमग्नता की दिशा में उन्होंने अन्तर में



गीतम स्वामी के नाम में प्रसिद्ध हैं । मुधर्म स्वामी आदि और भी उनके गणधर थे । श्रावक शिष्यों में मगध सम्राट महाराजा श्रेणिक (विम्बसार) प्रमुख थे ।

लगातार तीस वर्ष तक सारे भारतवर्ष में उनका विहार होता रहा । उनका उपदेश जन-भाषा में होता था । उनके उपदेश को दिव्य-ध्वनि कहा जाता है । उन्होंने अपनी दिव्यवाणी में पूर्ण रूप से आत्मा की स्वतन्त्रता की घोषणा की । उनका कहना था कि प्रत्येक आत्मा स्वतन्त्र है, कोई किसी के आधीन नहीं है । पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त करने का मार्ग स्वावलम्बन है । अपने बल पर ही स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है । अनन्त सुख और स्वतन्त्रता भीम में प्राप्त होने वाली वस्तुएँ नहीं हैं और न उन्हें दूसरों के बल पर ही प्राप्त किया जा सकता है ।

सब आत्माएँ स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न हैं, एक नहीं, पर वे एक-सी अवश्य हैं, बराबर हैं, कोई छोटी-बड़ी नहीं । अतः उन्होंने कहा :—

१. अपने समान दूसरी आत्माओं को जानो ।
२. सब आत्माएँ समान हैं पर एक नहीं ।
३. यदि सही दिशा में पुण्यार्थ किया जाय तो प्रत्येक आत्मा परमात्मा बन सकता है ।
४. प्रत्येक प्राणी अपनी भूत में स्वयं दृष्टी है और अपनी भूत मृत्पात्र पर मुग्धी भी हो सकता है ।
५. भगवान् जगत के नटस्थ ज्ञाता दृष्टा होने हैं, कर्ता-प्रता नहीं ।



गीतम स्वामी के नाम से प्रसिद्ध हैं । गुधर्म स्वामी आदि और भी उनके गणधर थे । श्रावक जिष्णु मे मगध सम्राट महाराजा श्रेणिक (विम्बसार) प्रमुख थे ।

लगातार तीस वर्ष तक सारे भारतवर्ष में उनका विहार होता रहा । उनका उपदेश जन-भाषा में होता था । उनके उपदेश को दिव्य-ध्वनि कहा जाता है । उन्होंने अपनी दिव्यवाणी में पूर्ण रूप से आत्मा की स्वतन्त्रता की घोषणा की । उनका कहना था कि प्रत्येक आत्मा स्वतन्त्र है, कोई किसी के आधीन नहीं है । पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त करने का मार्ग स्वावलम्बन है । अपने बल पर ही स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है । अनन्त सुख और स्वतन्त्रता भीम में प्राप्त होने वाली वस्तुएँ नहीं हैं और न उन्हें दूसरों के बल पर ही प्राप्त किया जा सकता है ।

सब आत्माएँ स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न हैं, एक नहीं, पर वे एक-सी अवश्य हैं, बराबर हैं, कोई छोटी-बड़ी नहीं । अतः उन्होंने कहा :—

१. अपने समान दूसरी आत्माओं को जानो ।
२. सब आत्माएँ समान हैं पर एक नहीं ।
३. यदि सही दिशा में पुण्यार्थ किया जाय तो प्रत्येक आत्मा परमात्मा बन सकता है ।
४. प्रत्येक प्राणी अपनी भूत में स्वयं दृग्गो है और अपनी भूत मृत्तार उर मृगी भी हो सकता है ।
५. भगवान् जगत् में नदम्य जाना दृष्टा होने हैं, कर्ता-पर्ता नहीं ।

पन्त में ७२ वर्ष की आयु में दीपावली के दिन हम युग में मन्त्रिम नीरवकर भगवान महाश्रीर ने भोक्ति देह को त्याग कर निर्वाण प्राप्त किया। उसी दिन उनके प्रथम शिष्य हन्त्रभूमि गौतम को पूर्ण ज्ञान (वेदज्ञान) की प्राप्ति हुई।

जैन मान्यतानुसार दीपावली महाप्रभु भगवान महाश्रीर के निर्वाण एवं उनके प्रमुख शिष्य गौतम की पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति के उपलक्ष्य में मनाया जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भगवान महाश्रीर का जीवन छात्रा में परमात्मा बनने के समित विगत की समी है।



‘‘सिद्धे मय नार दत्त, सिद्धि सिद्धि है। ११०  
 सिद्धि ही मयदे दत्त दत्त है। १११ सिद्धि सिद्धि है। ११२  
 सिद्धि है, सिद्धि सिद्धि है। ११३ सिद्धि है। ११४’’



# भगवान महावीर और उनकी उपासना

जो पूर्ण वीतरागी और सर्वज्ञ पद को प्राप्त करता है, वह भगवान (परमात्मा) कहलाता है। अर्हत और सिद्ध ही ऐसे पद हैं अतः उक्त पदों को प्राप्त पुरुष ही परमात्मा (भगवान) शब्द से अभिहित किये जाते हैं। अर्हत्तो में तीर्थंकर अर्हत और सामान्य अर्हन्त में दो प्रकार होते हैं। वर्तमान काल में धर्मतीर्थ के प्रवर्तक चौबीस तीर्थंकरों में अन्तिम तीर्थंकर अर्हत भगवान महावीर थे।

भगवान महावीर के अनुसार परमात्मा पर का कर्त्ता-घर्त्ता न होकर मात्र ज्ञाता-दृष्टा होता है तथा परमात्मा के उपासक (भक्त) की दृष्टि (मान्यता) में पर में कर्तृत्व बुद्धि नहीं होती। जब तक पर में फेरफार करने की बुद्धि (रुचि) रहेगी तब तक उसकी दृष्टि को सम्यक् दृष्टि नहीं कहा जा सकता है।

वीतरागी परमात्मा का उपासक (भक्त) भी वीतरागी का उपासक होता है। लौकिक मृग (भोग) की आकांक्षा में परमात्मा की उपासना करने वाला व्यक्ति वीतरागी भगवान महावीर का उपासक नहीं हो सकता। पर तो मात्र पशु पक्षी मत्स्य में ही महावीर की उपासना करता है, वस्तुतः वह भगवान का उपासक न होकर भोगों का उपासक है।

अमवान का मरणा स्वस्थ न समझ पाने के कारण  
आज की उपमाणा में अनेक विकृतियाँ आ गई हैं । अब हम  
सूक्तियों में बीतनामना न देकर अमवान देवाने वगे है और  
अमवान को अमवान की सीरीज के अनुसार जिस सूक्ति  
और जिस मन्दिर के साथ अमवानिक रूप में पुनः जाने है,  
उन सूक्तियों के समक्ष और उन मन्दिरों में भक्तों की भीड़  
प्रतिस्थापित किया है । जिससे आज भी अनेक मन्दिर,  
मठों की प्राप्ति की कल्पनाये प्रसारित हैं, जहाँ की मठ  
होने की स्थिति यह नहीं मिलता और जहाँ मन्दिर बाहर  
होने का ही है - यहाँ की सूक्तियों की पुनः प्राप्ति करने का  
भी शिष्टाचार है ।

[illegible]

1. 凡在本行開辦之各項業務，均應遵守本行所定之規章制度，並應隨時注意業務之改進，以期提高服務品質。

वान्ना भी मान लिया जाय तो भी यह समझ में नहीं आता कि अपनी अमुक मूर्ति की पूजा के माध्यम से ही वे कुछ देते हो, अन्य की पूजा के माध्यम में नहीं । यदि यह कहा जाय कि वे तो कुछ नहीं देते पर उनके उपासक को महज ही पुण्य बंध होता है तो क्या अमुक मूर्ति के सामने पूजा करने से या अमुक मन्दिर में घृतादिक के दीपक रखने से ही पुण्य बंधेगा, अन्य मन्दिरों में या अन्य मूर्तियों के सामने नहीं ?

उक्त प्रवृत्ति के कारण हमारी दृष्टि, मूर्ति के माध्यम से जिसकी पूजा की जाती है, उस महावीर से हटकर मात्र मूर्ति पर केन्द्रित हो गई है और हम यह भूलते जा रहे हैं कि वस्तुतः हम मूर्ति के नहीं, मूर्ति के माध्यम से मूर्तिमान (वीतरागी सर्वज्ञ भगवान्) के पुजारी हैं ।

यह सब क्यों और कैसे हुआ ? यह एक विचारणीय प्रश्न है । जब ज्ञान की अपेक्षा क्रियाकाण्ड को मुख्यता दी जाने लगती है तब उस प्रकार की प्रक्रिया उत्पन्न होने लगती है । यही कारण है कि भगवान् महावीर ने नास्त्रि को सम्यग्ज्ञान पूर्वक ही कहा है । अज्ञानपूर्वक की गई कोई भी प्रक्रिया धर्म नहीं कहला सकती है । क्या भी है -

बह्विध क्रिया क्लेश मो, जिव पद नहे न कोय ।

ज्ञान बना परकाज ते, महज मोक्ष पद होय ॥

✕

✕

✕

पने मुन जो दीपदे, एत अरु नहीं होय ।

व्यो निगिया विन ज्ञान के, थोकी जानो होय ॥

भगवान् जो सही मंत्र में परिचाने बिना उनकी उपासना सही अर्थों में नहीं हो पा सकती है । अतः सबसे पहिले

साधारण को परमात्मा (भगवान) का न्यूनतम अन्तर्ही प्रकार  
मानना चाहिये । परमात्मा बीतरागी एवं पूर्ण ज्ञानी होता  
है । अतः इसका उपासक भी पूर्णज्ञान एवं बीतरागता  
या उपासक होना चाहिये । विषय-वशाय का अभिजापी  
बीतरागी का उपासक हो ही नहीं सकता । कहा तो एक  
बोले हैं :-

इन्द्रादिक पद नहि पाहे, गिययो मे नाहि तुमारे ।

लगादिव दीद हगेजं, परमानम निज पद दीजं ॥

यौन कर्तव्य विषयाधिक गति वासना पूर्ति हेतु मत्तमोच की  
आवश्यकता है - यह कर्तव्य नव नव नव है ।

"गुणं अनुगम्य भक्तिः" गुणी ने अनुगम्य को भक्ति  
कही है। जब तत्काल परमात्मा ने गुणी को पहचानने में  
सहायता की, तब ही भक्ति का जन्म हुआ। भक्ति का अर्थ अनुगम्य  
को ही मानें। परमात्मा का मध्यम भक्त भक्ति का नाम है।  
यह भक्ति ही, परमात्मा की भक्ति ही है।

[illegible][illegible]

होता है और तदनुकूल सुख (भोग) सामग्री भी प्राप्त होती है पर भगवान महावीर के उपासक की दृष्टि में उसका कोई मूल्य नहीं तथा विषयाभिलाषा से की गई भगवान की भक्ति राग की तीव्रता और भोगों की अभिलाषा से युक्त होने से पुण्य बंध का कारण भी नहीं होती, क्योंकि भोगाभिलाषा एवं रागभाव तो पापभाव है ।

उक्त सम्पूर्ण बात कहने में मेरा अभिप्राय यह नहीं है कि आप भगवान महावीर की उपासना करना ही छोड़ दें, बल्कि मैं चाहता हूँ कि आप भगवान महावीर के सच्चे श्रद्धा से उपासक बनें, उनके स्वरूप को समझें व उनकी उपासना के हेतु को समझकर सही रूप दें, वीतरागता और आत्म-ज्ञान की पूर्णता ही हमारा प्राप्तव्य बने, तभी हम वीतरागी, सर्वज्ञ भगवान महावीर के सच्चे उपामन कहलाने के अधिकारी होंगे ।

“तो ममस्त जगत् को जानकर उमंगे पूर्ण  
अनिष्ट वीतराग रह सकें अथवा पूर्ण रूप में अप्रभावि  
रह कर जान सकें, वही भगवान हैं ।”



जीवन में सफलतापूर्वक न उतर सकें, जिनका सफल प्रयोग दैनिक जीवन में संभव न हो, वे आदर्श कल्पनालोक के सुनहरे स्वप्न तो हो सकते हैं, किन्तु जीवन में उनकी उपयोगिता और उपादेयता सदिग्ध ही रहेगी ।

व्यावहारिक जीवन की कसौटी पर जब हम तीर्थंकर भगवान् महावीर के आदर्शों को कसते हैं तो वे पूर्णतः सरे उतरते हैं । हम स्पष्ट अनुभव करते हैं कि उनके आदर्श कल्पनालोक की ऊँची उड़ानें नहीं, वे ठोस धरातल पर प्रयोगसिद्ध सिद्धान्त हैं और उनका पालन व्यावहारिक जीवन में मात्र संभव ही नहीं, वे जीवन को सुखी, शान्त और समृद्ध बनाने के लिए पूर्ण सफल एवम् सहज साधन हैं ।

जीवन को पवित्र, सच्चरित्र एवम् सुखी बनाने के लिए तीर्थंकर महावीर ने अहिंसा, सत्य, अचीर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह — ये पाँच महान् आदर्श लोक के सामने रगे ।

व्यावहारिक जीवन में इनके सफल प्रयोग के लिए उन्होंने इन्हें माधु और मामान्यजनो (श्रावको) को लक्ष्य में रखकर महाव्रत और अगुव्रत के रूप में प्रस्तुत किया । उक्त आदर्शों को पूर्ण रूप में जीवन में उतारने वाले माधु एवं शक्ति व योग्यतानुसार धारण करने वाले श्रावक कहलाते हैं । शक्ति और योग्यता के वैविध्य को लक्ष्य में रखकर श्रावकों की ग्राह्य तथा वै निश्चित ही है, जिन्हें ग्राह्य प्रतिमाये कहा जाता है ।

भगवान् महावीर द्वारा प्रतिपादित महान् आदर्श — अहिंसा, सत्य, अचीर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह —





व्यापार आदि कार्यों में तथा गृहस्थी के आरम्भादि कार्यों में सावधानी बरतते हुए भी जो हिंसा हो जाती है वह उद्योगी और आरम्भी हिंसा है। अपने तथा अपने परिवार, धर्मयतन, समाज-देशादि पर किये गये आक्रमण से रक्षा के लिए अनिच्छापूर्वक की गई हिंसा विरोधी हिंसा है।

उक्त चार प्रकार की हिंसाओं में एक सकल्पी हिंसा का तो श्रावक सर्वथा त्यागी होता है, किन्तु बाकी तीन प्रकार की हिंसा उसके जीवन में विद्यमान रहती है। यद्यपि वह उनसे भी बचने का पूरा-पूरा यत्न करता है, आरम्भ और उद्योग में भी पूरी-पूरी सावधानी रखता है, तथापि उसका आरम्भी, उद्योगी और विरोधी हिंसा से पूर्णरूपेण बच पाना संभव नहीं है। यद्यपि उक्त हिंसा उसके जीवन में विद्यमान रहती है, तथापि वह उसे उपादेय नहीं मानता, विधेय भी नहीं मानता।

भगवान् महावीर ने सदा ही अहिंसात्मक आचरण पर जोर दिया है। जैन आचरण द्वादशतमूलात्क न होकर जिसमें हिंसा न हो या कम से कम टिमा हो, के आधार पर निश्चित किया गया है। पानी छानकर काम में लेना, रात्रि में भोजन नहीं करना, मत्त-मायादि का सेवन नहीं करना आदि समस्त आचरण अहिंसा ही लक्ष्य में रखकर अपनाए गए हैं।

भगवान् महावीर ने अहिंसा को परमधर्म घोषित किया है। सामाजिक जीवन में विद्यमान रहते ही नहीं पनप सकती, अतः अहिंसा के सामाजिक



परेण दत्त यदि लभ्यते स्फुट,  
 स्वय कृत कर्म निरर्थक तदा ॥  
 निजार्जित कर्म विहाय देहिनो,  
 न कोपि कस्यापि ददात्तिकिचन ।  
 विचारयन्नेवमनन्य मानस,  
 परो ददातीति विमुच्य शेमुपी ॥

अतः सिद्ध है कि किसी द्रव्य में पर का हस्तक्षेप नहीं चलता । हस्तक्षेप की भावना ही आक्रमण को प्रोत्साहित करती है । यदि हम अपने मन से पर में हस्तक्षेप करने की भावना निकाल दें तो फिर हमारे मानस में सहज ही अनाक्रमण का भाव जग जायगा ।

आक्रमण प्रत्याक्रमण को जन्म देता है, यह आक्रमण-प्रत्याक्रमण की स्थिति ऐसे युद्ध को प्रोत्साहित कर सकती है जिससे मात्र विश्वशान्ति ही खतरे में न पड़ जाय, अपितु विश्वप्रलय की स्थिति उत्पन्न हो सकती है । अतः विश्वशान्ति की कामना करने वालों को तीर्थंकर महावीर द्वारा बताये गये अहस्तक्षेप, अनाक्रमण और सहप्रस्तित्व के मार्ग पर चलना आवश्यक है, इसमें ही सबका हित निहित है ।

आचार्य ममन्तभद्र ने भगवान् महावीर के धर्मतीर्थ को सर्वोदय तीर्थ कहा है -

सर्वान्निवन् नदगुणं मुन्यं कल्पम्,  
 सर्वान्निश्चयं च मियोन्नपेशम् ।  
 सर्वोदयमन्तरं निगन्तम्,  
 सर्वोदयं तीर्थमिदं नमः ॥



ने उन्हें तीर्थकर बनाया । उनका सर्वोदय तीर्थ आज भी उतना ही ग्राह्य, ताजा और प्रेरणास्पद है जितना उनके समय में था । उनके तीर्थ में न सकीर्णता थी और न मानवकृत सीमाये । जीवन की जिस धारा को वे मानव के लिए प्रवाहित करना चाहते थे, वही वस्तुतः सनातन सत्य है ।

धार्मिक जडता और आर्थिक अपव्यय रोकने के लिए महावीर ने क्रियाकाण्ड और यज्ञो का विरोध किया । आदमी को आदमी के निकट लाने के लिए वर्ण व्यवस्था को कर्म के आधार पर बताया । जीवन जीने के लिए अनेकान्त की भाव-भूमि, स्याद्वाद की भाषा और अणुव्रत का आचार व्यवहार दिया और मानव व्यक्तित्व के चरम विकास के लिए कहा कि ईश्वर तुम्ही हो, अपने आपको पहिचानो और ईश्वरीय गुणों का विकास कर ईश्वरत्व को पाओ ।

तीर्थकर महावीर ने जिस सर्वोदय तीर्थ का प्रणयन किया, उसके जिस धर्मतत्त्व को लोक के गामने रखा, उसमें न जाति की सीमा है, न क्षेत्र की और न काल की, न रंग, वर्ण, लिंग आदि की । धर्म में सकीर्णता और सीमा नहीं होती । आत्मधर्म सभी आत्माओं के लिए है । धर्म को मात्र मानव में जोड़ना भी एक प्रकार की सकीर्णता है, वह तो प्राणी मात्र का धर्म है । “मानव धर्म” शब्द भी पूर्ण उदात्तता का सूचक नहीं है, वह भी धर्म के क्षेत्र को मानव समाज तक ही सीमित करता है, जबकि धर्म का सम्बन्ध समस्त प्राणी जगत् में है क्योंकि सभी प्राणी गुण और शान्ति में रहना चाहते हैं ।



## लेखक के अन्य प्रकाशन

१.	पंडित टोडरमल : व्यक्तित्व और कर्तृत्व	१० ००
२	तीर्थंकर महावीर और उनका सर्वोदय तीर्थ [हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड - पाकेट बुक साइज]	५ ००
३	अपने को पहचानिए [हिन्दी, गुजराती]	२ ००
४.	सर्वोदय तीर्थ	० ५०
५	अनेकान्त और स्याद्वाद	२ ००
६	तीर्थंकर भगवान महावीर [हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, असमी, अंग्रेजी, तेलगु]	० ३५
७	वीतराग-विज्ञान प्रशिक्षण निर्देशिका	० ४०
८	पंडित टोडरमल - जीवन और साहित्य	३ ००
९	अर्चना [पूजन संग्रह]	० ६५
१०	बालबोध पाठमाला भाग १ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ४०
११.	बालबोध पाठमाला भाग २ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ७०
१२	बालबोध पाठमाला भाग ३ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ७०
१३	वीतराग-विज्ञान पाठमाला भाग १ [हिन्दी, गुजराती]	० ७०
१४	वीतराग-विज्ञान पाठमाला भाग २ [हिन्दी, गुजराती]	१ ००
१५	वीतराग विज्ञान पाठमाला भाग ३ [हिन्दी, गुजराती]	१ ००
१६	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग १	१.२५
१७	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग २	१ २५
१८	वीतरागी व्यक्तित्व - भगवान महावीर	० २५
१९	मन्द की मोत्र (कथानक)	१.२५





# लेखक के अन्य प्रकाशन

१.	पंडित टोडरमल व्यक्तित्व और कर्तृत्व	१० ००
२.	तीर्थंकर महावीर और उनका सर्वोदय तीर्थ [हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड - पाकेट बुक साइज]	५ ०० २ ००
३.	अपने को पहचानिए [हिन्दी, गुजराती]	० ५०
४.	सर्वोदय तीर्थ	२ ००
५.	अनेकान्त और म्यादाद	० ३५
६.	तीर्थंकर भगवान महावीर [हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, असमी, अंग्रेजी, तेलगु]	० ४०
७.	वीतराग-विज्ञान प्रशिक्षण निर्देशिका	३ ००
८.	पंडित टोडरमल जीवन और साहित्य	० ६५
९.	अर्चना [पूजन सग्रह]	० ४०
१०.	बालबोध पाठमाला भाग १ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ५०
११.	बालबोध पाठमाला भाग २ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ७०
१२.	बालबोध पाठमाला भाग ३ [हिन्दी, गुजराती, मराठी]	० ७०
१३.	वीतराग-विज्ञान पाठमाला भाग १ [हिन्दी, गुजराती]	० ७०
१४.	वीतराग-विज्ञान पाठमाला भाग २ [हिन्दी, गुजराती]	१ ००
१५.	वीतराग विज्ञान पाठमाला भाग ३ [हिन्दी, गुजराती]	१ ००
१६.	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग १	१ २५
१७.	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग २	१ २५
१८.	वीतरागी व्यक्तित्व : भगवान महावीर	० २५
१९.	मत्स्य की गोत्र (कथानक)	(प्रेत में)

